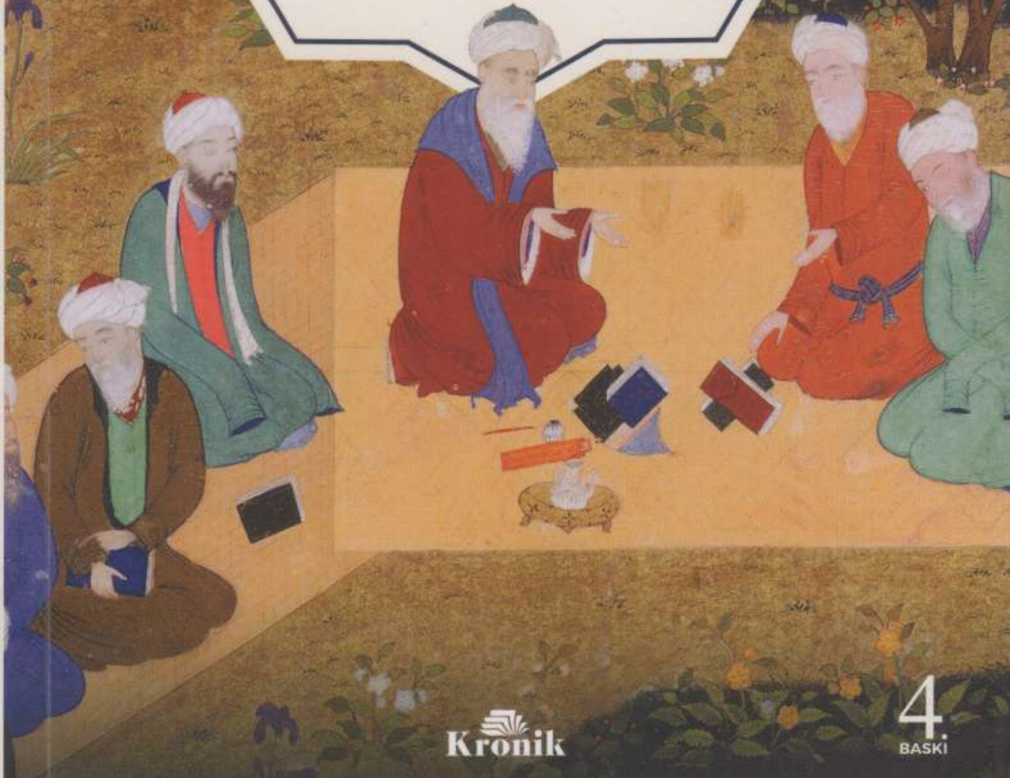
S. FREDERICK
STARR

KAYIP AYDINLANMA

Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı

ÇEVİRİ
YUSUF SELMAN İNANÇ



Kronik

4. BASKI

KAYIP AYDINLANMA
Arap Fetihlerinden Timur'a
Orta Asya'nın Altın Çağı

—

S. FREDERICK STARR

KRONIK KİTAP: 103
Asya Tarihi Dizisi: 12

YAYIN YÖNETMENİ
Adem Koçal

ÇEVİRİ
Yusuf Selman İnanç

EDİTÖR
Can Uyar

DÜZELTİ
Uğur Ersöz

KAPAK TASARIMI
Kutan Ural

MİZANPAJ
Nurel Naycı

1. Baskı, Mart 2019, İstanbul
4. Baskı, Şubat 2020, İstanbul

ISBN
978-975-7635-01-3

ITC Invest Trading & Consulting AG'ye destekleri için teşekkür ederiz.

KRONİK KİTAP
Şakayıklı Sk. N°8, Levent
İstanbul - 34330 - Türkiye
Telefon: (0212) 243 13 23
Faks: (0212) 243 13 28
kronik@kronikkitap.com

Kültür Bakanlığı Yayıncılık Sertifika No: 34569

www.kronikkitap.com
kronikkitap

BASKI VE CİLT
Optimum Basım
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51/1
34295 K. Çekmece / İstanbul
Telefon: (0212) 463 71 25
Matbaa Sertifika No: 41707

S. FREDERICK
STARR

KAYIP AYDINLANMA

Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı

ÇEVİRİ
YUSUF SELMAN İNANÇ

Kronik

S. FREDERICK STARR

1940 yılında doğan S. Frederick Starr Yale Üniversitesi'ndeki lisans eğitiminin ardından King's College'dan yüksek lisans, Princeton Üniversitesi'nden ise doktora derecelerini aldı. Türk dünyası ile ilk olarak 1974 yılında Türkiye'deki bir arkeolojik kazıya katılmasıyla tanışan Starr uzun yıllar Avrasya ve Orta Asya üzerine çalışmalar yaptı. Central Asia-Caucasus Institute, Kennan Institute for Advanced Russian Studies ve Greater New Orleans Foundation gibi bazı vakıf ve enstitülerin kuruculuk görevini üstlendi. Tulane Üniversitesi, Oberlin Koleji ve John Hopkins Üniversitesi başta olmak üzere birçok farklı okulda ders verdi. American Foreign Policy Council, Wilson Center ve Institute for Security and Development Policy gibi çok sayıda düşünce kuruluşunun kıdemli üyelerinden olan yazar, çeşitli Avrasya ve Orta Asya ülkelerinde Sovyetler sonrası dönemde üniversite kurulmasına yardımcı oldu. Akademisyenliğin ve arkeologluğun yanı sıra Rusya ve Avrasya meseleleriyle ilgili olarak üç farklı ABD başkanına danışmanlık, büyük bir enerji şirketinde ise yöneticilik yaptı. Yayımlanmış 20 kitabı ve 200 makalesi bulunan yazarın bir de Louisiana Repertory Jazz Ensemble of New Orleans isimli bir müzik gurubu vardır.

YUSUF SELMAN İNANÇ

1989'da Fatih'te doğdu. İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeki lisans eğitiminin ardından SOAS'ta yüksek lisansını tamamladı. Serbest gazeteci olarak çalışmaktadır.

Çevirdiği Kitaplar

Büyük Savaşın Kara Kutusu - II. Abdülhamid'den I. Dünya Savaşı'na Osmanlı Silah Pazarının Perde Arkası

Abdülhamid'in Dış Politikası - Düvel-i Muazzama Karşısında Osmanlı

Son Mekke Emiri Şerif Ali Haydar Paşa Anlatıyor - Osmanlı Arabistan'ı Nasıl Kaybetti?

İbn Haldun Hayatı ve Dönemi

İlim talep etmek her Müslümana farzdır.

–Semerkant'ın idarecisi ve gökbilimci Uluğ Bey'in, 1420'lerde yaptırdığı medresenin duvarına yazdırdığı Hadis (Ebu İsa Muhammed Tirmizî (824-892) tarafından kayda alınmıştır).



Hikmet esas olandır. Bu sebeple hikmeti elde et. Onu elde ederken sabrı da elde et.

–İncil, Özdeyişler 4.7, Kral James Nüshası

İÇİNDEKİLER



GÖRSELLER



HARİTALAR

RESİMLER

FİGÜRLER

ÖNSÖZ



Bu kitap sorduğu soruların cevabını bildiğim ya da değindiği çok sayıdaki alan ve konu hakkında belli bir fikrim olduğu için değil ben böyle bir kitap okumak istediğim için yazıldı. Şayet bir başkası böyle bir kitap kaleme almış olsaydı keyifle okurdum. Üstelik yazarlık vazifesini üstlenmek zorunda da kalmazdım. Fakat kimse bu yükün altına girmedi. Cambridge'deki Clare Koleji'nde görev yapmış olan büyük tarihçi Joseph Needham kıratında bir başka Orta Asya tarihçisi olmadığı gibi dünyada bir başka bölge ya da millet için bu ismin yirmi yedi ciltlik *Çin'de Bilim ve Medeniyet* isimli muazzam eseri gibi bir başka kitap da yazılmamıştır. Bu işe bölgeden ya da dışarıdan çıkacak olan geleceğin Needhamlarına ilham veririm ümidiyle giriştim.

Bu kitapta öne çıkartılan meseleler yaklaşık yirmi yıldır kafamdaydı. Bölgenin hemen her köşesine yaptığım seyahatlerde de bu meseleleri beraberimde götürmekteydim ki bu seyahatlere Türkmenistan'daki Karakum Çölü'nde, kavurucu güneş altındaki yürüyüşlerim ve Pamir Dağları'nda eksi 40 derecede yaklaşık bir hafta boyunca kardan ötürü mahsur kalmam da dâhildi. Ofisime döndüğümde henüz bilgisayara dökmediğim çok sayıda not vardı. Çok az kişi böylesi bir zorlukla uğraşmayı tercih ederdi. Kitabı bitirdiğim zaman Edward Gibbon'ın *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*'nin önsözünde dediklerini sayıklıyordum: "Bu eseri yazmak için öylesine aceleyle hareket ettim ki kelimenin tam anlamıyla kusurlu bir metin ortaya koymuş oldum."[1] Bu arada Gibbon olmadığımın da pekâlâ farkındayım.

1 Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, 8 Cl. (Londra, 1854), Cl. 1, s. xix.

Lafı dolandırmaya lüzum yok. Böyle bir kitap yazmaya ehil değildim. Ama en azından konuyla uzun süredir haşır neşirim. İranî dünyanın kapıları bana ilk kez on altı yaşımdayken açıldı. Yale'da oda arkadaşım Hooshang Nasr'ın babası şah idaresi varken Tahran'ın belediye başkanıydı. "Hoosh" vatanına sadakatle hizmet eden bir tıp doktoru oldu. Türkî dünya ile de Büyük İskender'in Gordiyon Düğümü'nü çözdüğü ve Anadolu'daki kadim güzergâhları haritalamak için uzun süre geçirdiği Türkiye'deki Gordiyon'da arkeolojik çalışmalar yaparken tanıştım. Bunların hiçbiri beni herhangi bir konuda uzman yapmaya yetmez ama bu bağlantıları elde ettiğim dönemden bugüne kadar, bu sayede, hem İranî hem de Türkî dünyayı, aralarında çok iyi dostlarımın da olduğu, inanılmaz derecedeki ilginç insanları olan yerler olarak görüp tanıdım.

Bu kitabın meydana gelebilmesi için öncülük etmiş olan araştırmacıların ve uzmanların sayısı şaşırtıcı derecede çoktur. Geçtiğimiz iki asırlık sürede çalışmalar yapmış olan Batılı ve Rus araştırmacıların bazı çevrelerde "oryantalist" oldukları için suçlanması moda hâline gelmiştir. Hâlbuki bu araştırmacıların özverili çalışmaları olmamış olsaydı Müslüman Doğu'daki entelektüel coşkunluğun hikâyesi dünyaya anlatılamayacaktı. Bu herkesin el ele verdiği bir çalışma ile mümkün olmuştu. Bu çabanın parçası olanların arasında Jean Pierre Abel-Remusat, Farid Jabre, Étienne de la Vaissière ve Frantz Grenet gibi araştırmacılar vardı. 1922'den beri Afganistan'da faaliyet gösteren Fransız arkeolog heyetinin çalışmalarıysa saymakla bitmez. Almanya'da Heinrich Suter, Adam Mez ve diğerleri tarafından oluşturulan gelenek bugün Josef van Ess, Gotthard Strohmaier ve daha çok sayıda genç araştırmacı tarafından devam ettirilmektedir. Ayrıca Çek Cumhuriyeti'nden de büyük edebiyat araştırmacısı Jan Ripka vardır.

Manş Denizi boyunca, her ikisi de Macaristan göçmeni olan maceracı Armenius Vambery ve Sir Aurel Stein Büyük Orta Asya'da yaptıkları keşifleri aktararak İngilizce konuşulan dünyanın ve Avrupa'nın tamamının ilgisini uyandırmışlardır. Ardından Edward Granville Brown gibi dilbilimciler ve mütercim Edward Fitzgerald bölge edebiyatının hazinelerini daha geniş bir kitleye sunmuşlardı. Yirminci asırda oldukça üretken bir yazar olan Manchesterlı Clifford Edmund Bosworth birçok konuyu tam bir hâkimiyetle işlemiştir. Yazdıkları bunun gibi kitaplar için hayatî önem arz etmektedir. Georgina Herrman

ve meslektaşları bu geleneği arkeolojiye de taşımışlardır. Patricia Crone ve diğer İngiliz araştırmacılar bölgedeki birçok filozof üzerine yapılmış olan çalışmaları daha da ileriye taşımışlardır. E. S. Kennedy de aynı şeyi bilim adamları üzerinde yapmıştır. Amerikalı araştırmacıların da hakkı verilmelidir. Richard N. Frye ve Richard W. Bulliet'nin Nişabur, Buhara ve bölgenin geneli hakkındaki araştırması bir kuşağın tarihçilerine ilham kaynağı teşkil etmiştir. Robert Dankoff ve Dick Davis gibi kabiliyetli dilbilimciler ve mütercimler bilinmeyen ya da hakkettiği kıymeti görememiş şaheserleri gün yüzüne çıkartmışlardır. Dimitri Gutas ve diğer seçkin araştırmacılar Arapça yazmış olan Farabi'nin ve diğer Orta Asyalı düşünürlerin eserlerini tahlil etmişlerdir. Raphael Pumpelly ve Fredrik Hiebert'in de isimleri anılmalıdır, çünkü yaptıkları çığır açıcı arkeolojik çalışmalar sayesinde Türkmenistan'daki bir arazide ekmek yapılan ilk tohumu keşfetmişlerdir. Tüm bunların yanında bölgeye ve döneme ilişkin kabullerimizi dönüştüren, başta Avrupa ve ABD'den olmak üzere, çok sayıda genç araştırmacı vardır.

İran akademisi de önemli katkılar sunmaya devam etmektedir. Tahran'daki araştırmacılar İbn-i Sina'nın ve Aydınlanma Çağı'nda yaşamış olan diğer birçok önde gelen düşünürün bütün eserlerini tespit etme, düzenleme ve yayımlama gibi devasa bir iş başarmışlardır. Ayrıca tasavvuf hakkında da önemli araştırmalar yapmaktadırlar. Göç etmiş olan İranlı araştırmacılar da ABD'de iyi işler çıkartmaktalar. New York'ta hazırlanan *Encyclopedia Iranica* (İran Ansiklopedisi) bu kıymetli eserler arasındadır. George Washington Üniversitesi'nden Seyyid Hüseyin Nasr gibi çok sayıda seçkin aydın vardır. Orta Asya ile derin kültürel bağları olan Hint alt kıtasında önemli derleme ve düzenleme faaliyetleri yapılmış, Orta Asyalı yazarların eserleri Arapçadan İngilizceye tercüme edilmiş ve Keşmir'de bulunmuş olan Birûni'ye hususî bir özen göstererek belli başlı isimler üzerinde gayet güzel çalışmalar yapılmıştır. Aynı şekilde Japon araştırmacılar da dil çalışmalarında ve dilbiliminde sağlam bir zemin oluşturup Orta Asya'daki Budizm'i enine boyuna inceleyerek bu konuda dünyanın en iyileri arasına girmişlerdir.

Rusya'da yapılan araştırmalar Vasilii Bartold (Wilhelm Barthold) ile başlamamıştır, ancak bu isim bu çalışmaları çok üst bir noktaya taşımıştır. Tafsilatlı bir kronoloji çıkartmak konusunda gayet özverili bir üstün dilbilimci olarak ciddiyet ve özveriyle çalışmış olan Bartold

hayatını orta çağda yazılıp unutulmuş olan Arapça ve Farsça metinlere ve kayıp bir tarihin taslağının çıkartılmasına vakfetmiştir. Araştırmaları bölge için altın kıymetindedir. 1930'da öldükten sonra öğrencileri çalışmalarını devam ettirmekle kalmamış, aynı zamanda özellikle arkeoloji ve bilim tarihi olmak üzere yeni alanlara taşımışlardır.

Sovyetler Birliği'nin yıkılışına pek az kişi üzülmektedir ama Bilimler Akademisi'nin desteklediği Orta Asya çalışmaları için bir abide dikilse yeridir. Araştırmanın güçlü tarafı bilim tarihi, edebiyat ve arkeoloji alanlarındaydı. Uzun yıllar süren projelerle ihmal edilmiş elyazması eserler toplanmış, arkeolojik kalıntılara ulaşmak için bütün bölge taranmış ve geçmişin önde gelen isimlerinin hayatlarının ve eserlerinin ana hatları belirlenmiştir. Orta Asya'yı unutulmaktan kurtaran Sovyet araştırmacılar arasında Mikhail E. Masson, Galina A. Pugachenkova, P. G. Bulgakov, ve Iurii A. Zavadovskii'nin isimleri anılmalıdır. Bölgedeki halefleri birçok konuda araştırmaları ileriye taşımaktadırlar. Özbekistan'da Ashraf Akhmedov, B. A. Abdukhalimov, Edvard Rtveladze ve Otanazar Matyakubov; Türkmenistan'da Gurtnyyaz Hanmyradov; Tacikistan'da K. Olimov ve N. N. Negmatov bu isimler arasındadır. Hepsi bu seçkin araştırmacılığı devam ettirmekte ve gün geçtikçe araştırmaların meyvelerini bölgede konuşulan dillerde de sunmaktadırlar. Bu isimler ve daha birçokları sayesinde, bölgede gayet yetkin bir araştırmacı kuşak doğmaktadır. Son Sovyet kuşağından ders almış olan ve Avrupa, Amerika, İran ve Orta Doğu'daki meslektaşlarıyla sürekli irtibat hâlinde bulunan bu kabiliyetli genç araştırmacılar yeni sorular ortaya koymakta ve umulmadık cevaplar vermektedirler. Kuşkusuz, devam eden hikâye, önümüzdeki zamanlarda yapılacak araştırmaların meyveleriyle derinleşip hatalardan arındıkça farklılaşacaktır.

Bu kitaba çok sayıda meslektaşım ve dostum yorumları ve yardımlarıyla katkı sağladılar. Bunların arasında şu isimleri zikretmek istiyorum: Bochum, Ruhr Üniversitesi'nden Anna Akasoy, Indiana Üniversitesi'nden Christopher Beckwith, Kaliforniya Teknoloji Enstitüsü'nden Jed Z. Buchwald, Londra, İsmailî Çalışmaları Enstitüsü'nden Farhad Daftary ve Hakim Elnazarov, Türkmenistan'daki Ulusal Üniversite Rektörü Gurtnyyaz Hanmyradov, Viyana Üniversitesi'nden Deborah Klimburg-Salter, Stanford Üniversitesi'nden Azim Nanji, Columbia Üniversitesi'nden Morris Rossabi, Özbekistan Bilimler Akademisi'nden Edvard Rtveladze, Tacikistan Bilimler Akademisi'nden Pulat

Shozimov, Japonya, Waseda Üniversitesi'nden Nathan Camillo Sidoli ve Boston Üniversitesi'nden Sassan Tababatai. Tavsiye ve yardımlarını esirgemeyen bu isimlerin her biri muhakkak bilmem gereken konular hakkında beni bilgilendirmek için vakit ayırdılar. Birçok meseleyle ilgili olarak metni dikkatlice okumaları sayesinde çok sayıda maddî hata ve tespit düzeltildi. Elbette daha birçok hata mevcuttur ama bu hataların mesuliyeti, onlara değil, tamamıyla bana aittir.

Bu liste daha da uzatılabilir, fakat şu nokta gayet açıktır: bu kitap birçok ülkede kendini işine adamış çok sayıdaki araştırmacının çalışmaları sayesinde vücut bulmuştur. Hepsi benim hocalarım olan o isimlere derin bir minnet duymaktayım.

Amerika'daki yayın tarihinin bir editörler tarihi olduğunu belirtmek gerekir. Bu gökyüzünün hakiki yıldızlarından biri 2006'da bu projenin başlamasını nazik ama tavizsiz bir şekilde teşvik eden Princeton Üniversitesi Yayınları'ndan Peter Dougherty'dir. Meslektaşı ve editörüm Rob Tempio kitabın son tashihlerine, tasarımının yapılmasına ve basılmasına kadarki süreçte yaratıcı bir hayal gücüyle yüksek bir profesyonelliğin paha biçilemez bir harmanını oluşturmuştur. Angarya gibi görülecek işleri keyif alınan işlere döndürebilmiştir. İç Asya üzerine uzmanlaşmış bibliyograf Marja Oksajärvi Snyder becerisi ve dikkatiyle zaman isteyen yer ya da doküman tespiti, seçme, illüstrasyonlar için görsel belirleme ve bunların basılabilmesi için gerekli izinleri alma işinin altından başarıyla kalkabildi. Anita O'Brien da sabır, azim ve hassasiyetle son okumaları yaptı.

Bu kitapta istifade edilen eserlerin çok azı elektronik ortamda mevcuttur. Johns Hopkins Üniversitesi İleri Uluslararası İlişkiler Okulu kütüphanesinin çalışanlarına teşekkür etmeliyim. Bütün dünyadan yüzlerce kaynağı bulan ve bir araya getiren kütüphaneler arası ödünç alma birimindeki Barbara Prophet ve Kate Picard'ı özellikle anmam gerekir. Başta Katarina Lesandric ve Paulette Fung olmak üzere Orta Asya-Kafkasya Enstitüsü çalışanları projeye uzun süre boyunca her ihtiyaç duyulduğunda katkı sağladılar.

Hepsi bir yana eşim Christina, çocuklarım Anna ve Elizabeth, onların eşleri Patrick Townsend ve Holger Scharfenberg, torunlarım bütün bu süreçte gayet sabırlı ve anlayışlı davrandılar. Oysa kimseden böyle bir şey yapmasını bekleyemezdim. Bu kitap sevgi ve şükranla onlara ithaf edilmiştir.

ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ



Kayıp Aydınlanma ismiyle sunulan bu eser, Orta Asya'nın İslamiyet ile tanıştığı dönemden Timurlular devletinin yıkılmasına kadar geçen zaman içerisinde bölgedeki bilimsel ve entelektüel faaliyetleri kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Eserde kuru bir tarih anlatımı yoktur. Bunun yerine gelişmeler ve yaşananlar sebep-sonuç çerçevesi dâhilinde değerlendirilmiştir. Böylece eser vermiş olduğu bilgilerin yanı sıra sunmuş olduğu bakış açısı sayesinde bölgenin o dönemdeki zihin haritasını çıkartmakla kalmayıp aynı zamanda hadiseler arasında da boşluğa yer bırakmamaktadır. İslamiyet öncesi döneme kısa bir şekilde değinerek bölgenin tevarüs ettiği birikimi göstermiş, mevcut farklı dinlerin bölgenin zihin dünyasına yaptığı katkıyı anlatmış, İslamiyet ile birlikte bölgede yaşanan değişikliklere değinmiş ve söz konusu entelektüel coşkunluğun neden ve nasıl ortaya çıktığını ve niçin yok olduğunu tüm tafsilatıyla ele almıştır. Başlıca kaynaklara ve arkeolojik bulgulara istinaden yapılan tahlillerle akıllara gelmesi muhtemel birçok suale de cevap vermiştir. Orta Asya ve bölgedeki bilimsel gelişmelerle ilgili çok sayıda kıymetli çalışma mevcuttur. Fakat bu kitap bölge ekonomisinden medeniyet tarihinde dönüm noktası oluşturan bilimsel keşiflere, önemli savaşlardan itikadî meselelere kadar birçok değişik alana temas ediyor olmasından ötürü farklı bir konuma sahiptir.

Kitapta çok fazla yer, şahıs ve kitap ismi geçmektedir. Tercüme esnasında mümkün mertebe bu isimleri Türkçe literatürdeki kullanımıyla vermeye çalıştım. Bütün kitapların asıl isimleri verilmiş olup yanlarına parantez içerisinde Türkçeleri de yazılmıştır. Bu eserlerden dilimize kazandırılmış olanları bilinen isimleriyle verirken hiç tercüme

edilmemişlerin isimlerini Arapça asıllarından tercüme ettim. Bu sebeple kitap isimlerinin tamamı kati değildir. Arapça ve Farsça isimlerin transliterasyonunda büyük ölçüde Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisinin yolu takip edilmiştir. Kitapta başta Mevlâna, Hayyam ve Attar olmak üzere birçok meşhur Orta Asyalının şiirlerine yer verilmiştir. Bu şiirlerin Türkçedeki ehil tercümelerinden istifade edilmiştir.

Bir diğer önemli husus belli kavramların tercümesinde literatüre sadık kalmaya çalışmış olmamdır. Örneğin Farabi'nin yaratılışla ilgili fikirlerinin anlatıldığı kısımda *vacib'ül vücud* ifadesine yer verdim. Bunun gibi okura tanıdık gelmemesi muhtemel olan belli kavramların açıklaması ya parantez içerisinde ya da çevirmen notu (ç.n.) ile dipnotta verilmiştir.

Okurların derhal ilgisini çekecek olan bir kullanım *Turkic* ve *Iranic* kelimelerine karşılık olarak kullanılan *Türkî* ve İranî kelimelerindeki ısrardır. Bunun sebebi kitabın konusunu teşkil eden zaman zarfında, bugünkü manasıyla bir Türk ve İranlı kavramı olmamasından hareketle yazarın *Türk* ve *İranlı* manasındaki *Turkish* ve *Iranian* kelimelerini kullanmaktan kaçınmış olmasıdır.

Üzerinde durulması gereken bir diğer kelime tercihi de *hezarfen* kelimesidir. Bu kelime birden fazla alanda eser vermiş kişiler için metin boyunca kullanılan *polymath* kelimesinin karşılığı olarak değerlendirilmiştir.

Yusuf Selman İnanç

SAHNEDEKİLER



Not: Tüm tarihler takribîdir.

ABDULLAH İBN-İ TAHİR. Horasan ve tüm Orta Asya'nın dokuzuncu asırdaki Tahirî hükümdarı. Toplum refahının avamın refahıyla doğrudan bağlantılı olduğu düşüncesiyle eğitimi yaygınlaştırma politikası izlemiştir.

ABDURRAHMAN EL-HAZİNÎ (ö. 1130?). Gökbilimci ve hezarfen. Merv'de yazdığı *Kitab-u Mizan'il Hikme* (Hikmet Terazisi Kitabı) isimli eseri için "Orta çağda, herhangi bir kültürel alanda [terazi] üzerine yazılmış en kapsamlı kitap" denilmiştir.

AHMED SENCER İBN-İ MELİKŞAH (1085-1157). Selçuklu başkentini yeniden Orta Asya'ya taşıyan sultan. Sınırlı da olsa son gelişme döneminde sultanlık yapmıştır. Bu dönemin sembolü Merv'deki çift kubbeli, şaşaalı türbesidir.

AHMED YESEVÎ (1093-1116). İspicaplı (bugün Kazakistan'ın güneyindeki Sayram kentinde kalmaktadır) sufi ve şair. Şahsî ibadet mesajı veren ve Tanrı'yı anlatan Türkçe yazdığı dörtlüklerle o günde kadar İslamiyet'e geçmemiş olan geniş Türkî göçebe kitlelerine hitap etmiştir.

AHMED EL-FERGÂNÎ (797?-860). Günümüz Özbekistan topraklarında kalan Fergâna Vadisi'nde doğmuştur. *Cevâmi'u İlmi'n Nücûm ve Usulü'l Harekâti's Semâviyye* (Yıldız İlmi ve Gökcisimlerinin Hareket Şekilleri) isimli eseri gökbilimi alanında Arapça yazılan ilk kitaplardandır. Batı'da "Alfraganus" ismiyle tanınmış olup geniş bir okur kitlesine ulaşmıştır. Kitabını okuyanlar arasında Christopher Colombus da vardır.

AHMED İBN-İ HANBEL (780-855). Mervli Arap hadis derleyicisi. Halife Memûn'un akılcılık engizisyonundaki baskılarına boyun eğmeyerek Şeriat merkezli İslam geleneğinin ilk şehitlerinden birisi olmuştur.

ALİ KUŞÇU (1402-1474). Uluğ Bey'in doğancıbaşısının oğludur. Meşhur gökbilimcilerdendir. Osmanlı'da gökbiliminin kurucusudur. Gökbiliminin felsefeden bağımsız olduğunu savunan bir eser yazmıştır.

ALİ ŞİR NEVÂÎ (1441-1501). Timur yetkilisi, sanat destekçisi ve şair. Tek başına ana dili olan Türkî Çağataycayı Farsçanın seviyesine çıkartabilmiştir.

BAHAEDDİN NAKŞİBEND BUHARÎ (1318-1389). Tasavvuf, gelenekçi İslam ve devlet arasında uzlaşma sağlanmasında rol oynayan bir tarikatın kurucusu.

BENÎ MUSA. "Musa'nın Oğulları" manasında Benî Musa olarak bilinen Merv'de doğmuş Cafer, Ahmed ve Hasan ibn-i Musa. Dokuzuncu asırda Halife Memûn ve haleflerinin hâkimiyetindeki Bağdat'ta bilimsel çalışmalar yürütmüşlerdir. Geometri ve gökbilimi ile ilgili çalışmaların yanı sıra Ahmed *Kitabü'l Hiyel* (Mekanik Kitabı) isimli mekanik ilmine dair öncü bir eser yazmıştır.

BERMEKÎLER. Afganistan, Belh kentinde önceleri Budist olup daha sonra İslam dinine girerek muhtelif Abbasi halifelerine vezirlik yapmış olan hanedanlık. Yunanca ve Sanskritçe eserlerin Arapçaya tercümesi için büyük maddî destekte bulunmuşlardır. Halife Harun Reşit 803'de bu aileyi tasfiye etmiştir.

BOZORGMEHR (531-578). İslamiyet öncesi dönemde Orta Asya'nın en çok tanınan Mervli düşünürü. Bir Zerdüşt düalist olan Bozorgmehr'in ahlak ile ilgili fikirleri İslamiyet sonrası düşünürleri de derinden etkilemiştir. Vezirlik yapmıştır. Tavlanın mucidi olarak bilinir.

BÜYÜK İSKENDER (356-323 M.Ö.). M. Ö. 329'da Orta Asya'yı işgal ettikten sonra bölgede geçirdiği üç sene boyunca dokuz şehir tesis eden ya da isimlerini değiştiren ve Baktriya-Yunan devletini ardında bırakarak Hindistan'a kadar uzanan topraklara hükmetmiş Makedonyalı hükümdar.

CENGİZ HAN. Moğol hükümdar. 1218-1221 yılları arasında Orta Asya'da yarattığı yıkım "soykırım teşebbüsü" olarak nitelendirilmiştir, ancak Orta Asya'daki entelektüel akımların hem Çin hem de İran'a nüfuz etmesinin önünü açmıştır.

DİVAŞTİÇ (sal. 721-722). Günümüzde Tacikistan sınırlarında kalan Pencikent'in İslam öncesi dönemdeki son hükümdarıdır. Sekizinci asrın başlarındaki Arap akınlarından kaçarken çok sayıda resmi belgeyi bir

çömleğin içinde Mug Tepesi'ne gömmüştü. 1933 senesinde bir çoban tarafından bulunan bu belgeler sayesinde Soğd hükümeti ve toplumu ile ilgili detay bilgiler elde edilmiş oldu.

EBU ABDULLAH EL-CEYHANÎ. Coğrafyacı. 914-918 seneleri arasında Samanîler'de vezirlik yapmıştır. Geniş kapsamlı ve detaylı *Kitabü'l Mesâlik ve'l Memâlik* (Yollar ve Memleketler Kitabı) isimli bir eseri vardır.

EBU ABDULLAH MUHAMMED EL-HAREZMÎ (780-850). Harezmlidir, Bağdat'ta çalışmıştır. Cebiri sistemli hâle getirmiş ve isimlendirmiştir. Arap ve Batı dünyasının küresel geometri anlayışına katkıda bulunmuştur. Ondalık sistemin gerekliliğini savunmuştur. Dünya üzerinde 2.402 adet yerin konumunu tespit etmiştir. Algoritmaya ismini vermiştir.

EBU ALİ EL-HÜSEYİN İBN-İ SİNA (980-1037). Filozof, ilahiyatçı, hezarfen ve beş asır boyunca hem İslam âleminde hem de Avrupa'da klasik tıp metni olarak kabul görmüş *el-Kanun Fi't Tıb* (Tıbbın Kanunu) eserinin müellifi. *Kitab'üş Şifa* (Şifa Kitabı) ve *Kitab'ün Necat* (En-Necat, Felsefenin Temel Konuları) adlı eserlerinin İslam âlemindeki ve Hristiyan Avrupa'daki itikada tesiri hem akıl hem de iman konusundaki karmaşık doğrulamaları sayesinde eşit derecede kuvvetli olmuştur. İtikatta kendisine en çok karşı çıkan Gazali olmuştur.

EBU HAMİD MUHAMMED EL-GAZALÎ (1058-1111). Tus'ta doğmuş ilahiyatçı ve filozof. Akılcılığa meydan okuduğu *Tehâfütü'l Felâsife*'nin (Filozofların Tutarsızlığı) yazarı. Himayesinde bulunduğu kimselerin ölümünün ardından ağır bir buhran geçirerek tasavvufa meyletmiş, çok sayıda mükemmel eser vererek iman konusundaki görüşlerini ana akım İslam anlayışına zerk etmiş ve nihai olarak Hristiyanlığı da etkilemiştir.

EBU HASAN AHMED İBN-İ RÂVENDÎ (820-911). Afganistanlı üretken düşünür. Yahudilikten İslam'a geçmiş ardından tamamıyla ateist olmuş ve aklın önünde hiçbir sınır olmaması gerektiğini savunmuştur.

EBU İSA MUHAMMED TİRMİZÎ (824-892). Daha önce Budist keşişlerin başka dinî metinler üzerine benzer bir faaliyet yürüttüğü Tirmiz (bugün Termez adını taşıyan kent Özbekistan'da kalmaktadır) kentindendir. Hadis derlemiştir.

EBU MAHMUT HUCENDÎ (945-1000). Tacikistan'da kalan Hucend kentindendir. Tasarladığı gökbilimi âletleri sayesinde yeryüzünün eksen eğimini kendisinden önceki herkesten daha isabetli bir biçimde hesaplamıştır.

EBU MANSUR ALİ ESEDÎ. On birinci asırda Tus'ta doğmuş ve Firdevsî'nin talebesi olmuş şair. Azerbaycan'da bir sarayda çalışan şair Farsça milli destanlar arasında Firdevsî'ye ait *Şehnâme*'den sonra en muhteşem destan olarak kabul edilen *Gerşâspnâme* isimli bir eser kaleme almıştır.

EBU MANSUR MUHAMMED DAKÎKÎ. Belhli coşkun bir yurtsever olan Dakîkî Zerdüşt geçmişi savunmuştur. Şiirleri Firdevsî tarafından *Şehnâme*'ye dâhil edilmiştir. 976'da ölmesinin ardından işi Firdevsî devralmıştır.

EBU NASR MANSUR BİN IRAK (960-1036). Harezm hanedanına mensup matematikçi ve gökbilimci. Küresel geometride çığır açıcı çalışmalara imza atmış, küresel geometriyi gökbilimi meselelerine uygulamıştır.

EBU NASR MUHAMMED EL-FARABİ (870-950). Günümüzde Kazakistan'da kalan Otrar'da doğmuştur. Batı'da Alfarabius olarak bilinirken Doğu'da Aristo'dan sonra "Muallim-i Sâni" (İkinci Öğretmen) vasfıyla şöhret bulmuştur. Büyük bir mantıkçı olan Farabi ilmin her sahasında temeller atmıştır.

EBU REYHAN EL-BİRÛNİ (973-1048). Önce Harezm şahlarının Ürgenç'teki (bugün Türkmenistan sınırlarındadır) ardından da Gazneli Mahmut'un Afganistan'daki sarayında öne çıkan Harezmli hezarfen. Astronomi, jeodezi, tarih ve sosyal bilimlerdeki çalışmaları kendisini antik çağ ile Avrupa Rönesansı arasındaki dönemin en büyük bilim düşünürü yapmıştır.

EBU SÜLEYMAN EL-SİCİSTÂNÎ (932-1000). Memleketi Horasan'dan Bağdat'a giderek hümanist bir perspektif getirmiş ve bilim/beşerî ilimlerle din arasına katı bir çizgi çekmiştir.

EBU'L FAZL BEYHAKÎ (995-1077). Afganistan, Gazne'deki sarayda bağımsız tarihçilik yapmış, Gazneli Mahmut ve Mesut dönemlerini anlatan 30 ciltlik bir eser yazmıştır. Bu eserin sadece üç cildi günümüze ulaşabilmiştir.

EBU'L HASAN İBN-İ CULUĞ FARUKÎ. Sistanlı olup on birinci asırda Gazneli Mahmut'un sarayında şair ve müzisyen olarak bulunmuştur. Bahçedeki sembolik imajlar üzerine inşa edilmiş, ilk bakışta anlaşılır gibi gözüken ama esasında oldukça karmaşık olan şiirleri vardır. Gazneli Mahmut'un ölümü üzerine yazdığı mısralar Farsça şiirdeki mersiyelerin en güzel örneklerindendir.

EBU'L KASIM FİRDEVSÎ (934?-1020). Bugün İran'da kalan Horasan vilayetinin Tus kentinde doğmuş, otuz sene boyunca gayet memnun bir halde Buhara'daki Samanîler hanedanlığı için çalışmıştır. *Şehnâme*'yi yazabilmek için istemediği hâlde Gazneli Mahmut'un himayesinde kalmıştır. Tarihi gerçeklerle efsaneleri harmanlayan ve elli saltanat dönemini anlatan destanı Arap fetihleri sonrası Pers değerlerini öne çıkartmaktaydı.

EBU'L KASIM UNSURÎ (968-1039). Belhlidir. Gazneli Mahmut'un saray şairlerindendir. Fevkalade üretken bir şairdir. "*Melik'üş Şuara*" (Şairlerin Sultanı) unvanını almıştır.

EBU'L VEFA BUZCANÎ (940-998). Afganistan doğumlu, Bağdat ve Ürgenç'te öncü çalışmalara yürütmüş matematikçi. Sinüs ve tanjant tablolarını geliştirdiği metodu sayesinde sekizinci basamak noktasında isabetli neticeler elde etmiştir. Sinüs teoremini küresel üçgenlere uygulayarak açık denizlerde yön bulabilme yöntemlerinin önünü açmıştır.

EVHADÜDDİN ENVERÎ (1126-1189). Engin malumatıyla övünerek "inanmazsanız gelin beni imtihan edin," diyen şair ve Sultan Sencer'in yakın ahbabı.

FERİDÜDDİN ATTAR (1145-1221). Nişaburlu ecza ile ilgilenmiş mutasavvıf şair. Tasavvuf ile hikâye sanatını birleştiren şairin hakikat arayışındaki kuşların hakikati kendilerinde bulduklarını anlatan *Mantık'ut Tayr* (Kuşların Dili) isimli bir eseri vardır.

GAZNELİ MAHMUT (971-1030). Türkî bir köle olarak doğmuş Hindistan'dan İran'a kadar uzanan ana akım Sünni inanca bağlı bir imparatorluk kurmuş ve Birûni, Firdevsî ve dört yüz kadar şaire hamilik etmiştir. Mahmut dinde sapkın olarak kabul edilen bütün inançların baş düşmanıydı.

GHOSAKA. Derin saygı duyulan eser sahibi Belhli Budist ilahiyatçı. M. S. birinci asırda Keşmir'de yapılan Dördüncü Budist Konsülü'ndeki görüşmelerde önemli bir rol üstlenmiştir.

HABEŞ EL-MERVEZÎ (769-869). Mervli gökbilimci ve matematikçi. Bağdat'taki ekibiyle birlikte çalışmalar yürüterek karasal meridyenin açısını, bunun neticesinde de arzın çevresini hesaplamış ve gezegenlerin hareketlerinin yer aldığı tablolar oluşturmuştur.

HÂKİM EL-NİŞABURÎ (821-875). İtikadî olarak Eşarî olan Nişaburlu gelenekçi. İki bin hadis derlemiştir. Buharî ve diğer hadis derleyicileriyle sahihlik meselesi üzerinden çekişmiştir.

HALİFE EBU CAFER ABDULLAH MEMÛN (786-833). Merv'deki başkentinin ardından Bağdat'a geçmiş, bilim ve felsefeyi desteklemiştir. Müslüman gelenekçilere karşı başarısız bir sınavdan geçirme süreci uygulamıştır.

HİVİ EL-BELHÎ. Dokuzuncu asrın sonlarında yaşamış, Horasanlı kuşkucu ve tartışmacı. Eski Ahid'e yaptığı acımasız saldırılardan Hristiyanlık ve İslam da nasibini almıştır.

I. KANİŞKA. M.S. ikinci asırda Orta Asya'nın büyük kısmına hâkim olan Kuşan hükümdarı. Budizm, Yunan Panteon'u ve Zerdüştlük arasında yaptığı sentez başkent Begram'da ve Afganistan'ın diğer bölgelerinde yaygındı.

İSMAİL İBN-İ AHMED SAMANÎ (849-907). Bir asır boyunca Orta Asya'nın kültür kaynaklarını Buhara'da toplayan Samanî devletinin kurucusu.

KAŞGARLI MAHMUT. On birinci asırda yaşamıştır. *Divan-ü Lügat'it Türk* isimli kapsamlı eseri Türkî dillere ve sözlü edebiyatlarına dair bilgi verir. Dilbilimi, antropoloji ve sosyal bilgi hususlarında bir başyapıt olan bu eser Türk kültürünü Arap ve İran kültürü ile eşit dereceye getirmek amacıyla kaleme alınmıştır.

KEMALEDDİN BİHZÂD (1450-1537). Vali ve şair Nevâî'nin desteğini almış Timurlular dönemi sanatçısı. Yaptığı kitap tezyinatları, farklı manzara resimleri ve devlet erkanı portreleri ile tüm İslam âleminde sanat idealini yeniden tanımlamıştır.

MANAS. Kırgız halkının uzun halk destanı *Manas*'ın ana konusunu oluşturan efsanevî, bazılarına göre ise, tarihî Kırgız lideri. Kırgız Cumhuriyeti 1995 senesinde Manas'ın bininci yıl dönümünü kutlamıştır.

MEVLÂNA (1207?-1273). Meşhur Belhli şair Muhammed Celaleddin Rumî.

MUHAMMED EBU MANSUR EL-MATURÎDÎ (853-944). Yoruma yer bırakmayan gelenekçi İslam'ın kavgacı ve etkili savunucusu. Semerkantlıdır. Akılcılığa ve diğer yanlışlara karşı çok sayıda saldırgan "reddiyeler" yazmıştır.

MUHAMMED EL-BUHARÎ (810-870). Buhara'da doğmuştur. *El-Câmi'u'l Müsnedi's Sahîhi'l Muhtasar min Umûri Resûlillâh Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih* (Sahih-i Buharî) isimli eseri İslam'da Kur'an'dan sonra en fazla itibar edilen kitaptır.

MUHAMMED İBN-İ ZEKERİYYA EL-RÂZÎ (865-925). Günümüzde Tahran'ın yakınlarındaki Rey'de doğmuş ama Merv'de Orta Asyalı hocalardan öğrenim görmüştür. Başlıca entelektüel varisleri de Orta Asyalıydı. Râzî tıptaki tam anlamıyla deneyselci olan ilk isimdi. İbn-i Sina'dan önce yaşamış en bilgili tıp hekimiydi. Dine karşı tamamıyla şüpheci bir yaklaşım benimsemişti.

NASIR-I HÜSREV (1004-1088). Selçukluların hizmetindeyken İsmailî mezhebini tebliğ etmeye başlayan şair. Afganistan'ın Belh kentinden olan şair seyahatnameler ve aşılamamış felsefî şiirler kaleme almıştır.

NASÎRÜDDİN TÛSÎ (1201-1274). Horasan'daki Tus kentinde doğmuş olan hezarfen. Moğollar döneminde Merâga kentinde bir rasathane kurmuştur. Aristo'nun bütün hareketin lineer ya da dairevî olduğu iddiasına karşı çıkmıştır.

NESTORİUS. Konstantinopolis patriği (428-431) ve uzun süre Orta Asya'daki Hristiyan yaşantısına ve ilmine hâkim olan Suriye Hristiyanlığının bir mezhebinin kurucusu.

NİZAMÎ-İ ARUZÎ. On ikinci asırda Semerkant'ta doğmuştur. Harezm ve Gur hükümdarlarına kâtiplik yapmış, Çehâr Makale (Dört Makale) isimli eserinde iyi bir hükümdarın sarayında kâtip, şair, müneccim ve tabiplerin bulunması gerektiğini tartışan şair.

NİZAMÜLMÜLK (1018-1092). Selçukluların nüfuzlu veziri Tuslu Ebu Ali el-Hasan ibn-i Ali. İsmailîlere karşı kaleme aldığı *Siyasetnâme* isimli eserinde ana akım İslam inancına tehdit oluşturabilecek akımlara karşı Gazalî'yi savunmuştur.

NUREDDİN CÂMÎ (1414-1492). Timurlular döneminde Herat'ta yaşamış Nakşibendi şeyhi, şair. Tasavvufî sembollerle dolu mistik alegoriler yazmıştır.

ÖMER HAYYAM (1048-1131). Nişaburlu matematikçi, gökbilimci, filozof, mühendis ve şair. *Risale fi'l Berâhîn alâ Mesâili'l Cebr ve'l Mukabele* (Cebir Risalesi) isimli eseri üçüncü dereceden denklemlerle ilgili bir genel teori ortaya koymaktadır. Meşhur güneş takvimi 1079'da kullanılmaya başlanmıştır.

RABİA BELHÎ. Onuncu asırda yaşamış Belhli şaire. Rûdekî'nin arkadaşıdır. Türkî bir köleye aşık olmasının öğrenilmesinin ardından kardeşi tarafından öldürülmüştür.

TAHİR İBN-İ HÜSEYİN (ö. 822?). Fiilî olarak Orta Asya'yı 821 ilâ 873 seneleri arasında yöneten bağımsız devletin kurucusu. Başkent Nişabur'daki entelektüel hayatı desteklemiştir.

TEODOR. Nasturi Hristiyanlığın Merv'deki başpiskoposu. 540'da atanmıştır. Dilbilimcidir. Aristo düşüncesi üzerine uzmanlaşmıştır. Aristo'nun *Mantık* eserine yoğunlaşmıştır.

TİMURLENK (TİMUR) (1336-1405). Akdeniz'den Hindistan'a kadar olan bölgeyi fethedip bir asır sürecek bir hanedanlık kurmuş olan Türkî yağmacı. Başkent Semerkant'ta sanatkâr ve zanaatkârları bir araya getirmiştir.

ULUĞ BEY (1394-1449). Asıl ismi Mirza Muhammed Taragay'dır. Timur'un torunlarından olan Uluğ Bey kısa bir süreliğine Orta Asya'ya hükmetmiştir. Eğitimci ve gökbilimcidir. Yıldızların hareketlerini gösteren tabloları isabetlilikleri noktasında uzun süre geçilememiştir. Matematiksel ve bilimsel çalışmalar konusundaki teşvikleri İslam âleminin bu alanlardaki son büyük çabasıdır.

YAKUP İBN-İ LEYS, "BAKIRCI" (840-879). İran sınırındaki Sistan'dan Afganistan'a kadar uzanan kısa ömürlü bir hanedanlığın kurucusu. Arap iktidarına ve Orta Asya ve İran'daki Arapça hâkimiyetine karşı çıkmıştır.

YUSUF HAS HACİB Hükümdarlara tavsiyeler veren ve ahlak üzerine yazılmış *Kutadgu Bilig*'in müellifidir. Yusuf Has Hacib'in bu kitabı sayesinde Türkçe ilk defa Akdeniz medeniyet ve düşüncesinin merkezinde kendisine yer bulmuştur. Bugün Kazakistan topraklarında kalan Balasagun'da doğmuş ve yine bugün Çin'in Sincan özerk bölgesinde yer alan Kaşgar yakınlarında ölmüştür.

ZERDÜŞT (1100?-1000? M.Ö.) Muhtemelen M.Ö. on birinci asırda İslam'ın yükselişine kadar kentli Orta Asya'nın ana dini olan tek tanrılı sistemin kurucusu. Hesap günü, Cennet ve Cehennem ile bedenin yeniden dirileceği öğretisi daha sonra hem Hristiyanlıkta hem de İslam'da kendisine yer bulmuştur.

ZEYNÜDDİN CÜRCANÎ (1040-1136). Ürgençli yazar tabiplik yapmak için lüzumlu bilgiler içeren *Zahîre-i Harizmşahî* (Harezmşahların Erzakı) isimli geniş bir eser yazmıştı.

TARİH CETVELİ



Not: Tüm tarihler takribîdir.

M.Ö. 3500-3000	Afganistan'da çıkartılan lacivert taşı Hindistan ve Mısır'a ihraç edilmeye başlanmıştır. Orta Asya'da girift kent merkezleri ortaya çıkmıştır. Bronz Çağı Orta Asyalıları ekmek için tohum eken ilk kimseler olmuşlardır.
M.Ö. 1100-1000	Zerdüştlüğün kurucusu olan Zerdüşt'ün bu dönemde yaşadığı düşünülmektedir. Baktriya devesinin Orta Asya'daki bölge içi ve kıtalar arası nakliyatta kullanılmaya başlanması.
M.Ö. 563	Hindistan'da Gautama Buda'nın doğumu.
M.Ö. 329-326	Persepolis'i yok eden Büyük İskender'in Orta Asya ve Afganistan'da üç sene süren bir savaş yürütmesi.
M.Ö. 180	Yunan Baktriya orduları Hindistan'ı işgal eder. Orta Asya'daki Baktriya'nın Helenistik Yunan krallığının zirve dönemi.
M.Ö. 127	Kuşan iktidarının başlaması ve Budizm'in I. Kanişka tarafından desteklenmesi.
M.Ö. 114	Çin ipeğinin batıya ihracının başlaması ve ardından Orta Asya'da ipek böceği üretiminin yükselişi.
M.Ö. 53	Orta Asyalı Part ordusunun Roma generali Crassus'u mağlup edip Akdeniz'in kontrolünü ele geçirişi.
540	Suriyeli Hristiyan dilbilimci, âlim ve filozof Teodor'un Merv başpiskoposu oluşu.
570	İslam peygamberi Muhammed'in doğumu.
651	Son Sasani hükümdarı Yezdigirt'in Merv'de öldürülüşü.

660	Orta Asya'daki Arap fetihlerinin başlangıcı.
743	Emevi halifesi Ebu Haşim'in ölümü. Abbasi isyanının ya da "Müslüman iç savaşının" önündeki engelin kalkması. Abbasilerin Talas Savaşı'nda Çinli Tang ordusunu mağlup etmesi.
762	Halife Mansur'un Merv'deki planlarını hayata geçirerek Bağdat'ı kurdurup halifeliğin başkenti yapması.
780	Ebu Abdullah Muhammed el-Harezmî'nin doğumu.
797	Orta Asyalı gökbilimci Ahmed el-Fergânî'nin doğumu.
810	En fazla kabul edilen hadis derlemesi kitabının müellifi Muhammed el-Buharî'nin doğumu.
810-819	Merv'in halifeliğin başkenti olması.
813-833	Halife Harun Reşit'in oğlu Ebu Cafer Abdullah Memûn'un 809'dan 813'e kadar Horasan valisi olarak görev yapmasının ardından halife oluşu.
820?	İslam ve diğer vahye dayanan dinleri şiddetli bir şekilde eleştiren Ebu Hasan Ahmed ibn-i Râvendî'nin doğumu.
822	Horasan valisi Tahir ibn-i Hüseyin'in halifenin ismini sikkelerden kaldırtarak ve Cuma hutbelerinde okutmayarak bağımsızlığını ilan edişi.
824	Önde gelen hadis derleyicilerinden Ebu İsa Muhammed Tirmizî'nin Özbekistan'daki Tirmiz'de (Termez) dünyaya gelişi.
833-848	Halife Memûn'un Bağdat'ta akılcılık imtihanları yaptırışı.
849	Samanîler devletinin kurucusu İsmail ibn-i Ahmed Samanî'nin doğumu.
850	El-Kindî'nin talebelerinden, yenilikçi bir karasal haritacılık okulunun öncüsü olan Ebu Zeyd el-Belhî'nin doğumu.
865	Tıp otoritesi ve hezarfen Muhammed ibn-i Zekeriya el-Râzî'nin (Rhazes) doğumu.
870?	Filozof Ebu Nasr Muhammed el-Farabi'nin doğumu.
875-876	İsmail Samanî'nin Buhara'da hanedanlığını tesis edişi.
900-934?	Buhara'da, İsmail Samanî türbesinin inşa edilişi. Mısır'daki Fatımîler ve İran'daki Büveyhîler ile oluşan meşhur Şii asrının başlangıcı (900-1000).

934?	*Şehnâme*'nin yazarı Ebu'l Kasım Firdevsî'nin doğumu.
940	Afgan matematikçi Ebu'l Vefa Buzcânî'nin doğumu.
960	Buzcânî'nin talebesi, matematikçi ve gökbilimci Ebu Nasr Mansur bin Irak'ın doğumu.
977-978	Tim'deki türbenin inşa edilişi.
980	Ebu Ali el-Hüseyin ibn-i Sina'nın (Avicenna) doğumu.
986	Gazneli Mahmut'un İndus Vadisi'ne ilk seferini gerçekleştirmesi.
993	Gazneli Mahmut'un Samanîleri Horasan'da çıkartması.
995	Gazne hanedanlığının tarihçisi, Ebu'l Fazl Beyhakî'nin doğumu. I. Memûn'un oğlu Ebu Hasan'ın Harezm şahı oluşu.
998	Gazneli Mahmut'un kendisine sultan unvanını verişi.
998-999	Birûni ve İbn-i Sina'nın mektuplaşmaları.
1000?	Hâkim el-Nişaburî'nin (Neysaburî) hukuk ve din alanlarındaki mahallî âlimlerin ve Nişaburlu diğer ilim sahibi kimselerin hayatlarını anlattığı sekiz ciltlik eserini yazışı.
1002	Samanî hanedanlığının düşüşü.
1004	İsmailî mezhebine mensup âlim ve şair Nasır Hüsrev'in doğumu.
1005	İbn-i Sina'nın Buhara'dan çıkarak idarî bir vazife aldığı Ürgenç'e gidişi.
1010	Firdevsî'nin *Şehnâme*'yi tamamlayışı.
1017	Kumandanların ve soyluların Harezm şahı Ebu Abbas'ı bir darbe sonucu öldürmeleri ve böylece Gazneli Mahmut'un Ürgenç'i ele geçirip yağmalamasının ve Memûn Akademisi'nin sonunu getirmesinin önünün açılması. Mahmut'un İndus Vadisi'nin kontrolünü ele geçirişi.
1018	Nizamülmülk olarak tanınan Selçuklu veziri Ebu Ali el-Hasan ibn-i Ali'nin doğumu.
1027?	Kaşgarlı Mahmut'un doğumu.
1037	Birûni'nin gökbilimi ve matematik hakkındaki eseri, *el-Kanun el-Mesudî*'yi tamamlayışı.
1040	Gazneli Mahmut'un oğlu Mesut'un Belh yakınlarındaki Dandanakan'da Selçuklu ordusuna mağlup olup Hindistan'a kaçışı.

1048 Matematikçi, gökbilimci ve şair Ömer Hayyam'ın doğumu.

1055 Selçukluların Orta Asya'nın tamamında iktidarı ele geçirişleri.

1065 Ebu Hamid Muhammed el-Gazalî'nin Bağdat, Nişabur, Hargerd ve daha sonra Şiraz'daki ilk Nizamiye medreselerini kuruşu.

1066 Normanların İngiltere'yi işgali.

1069 Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig* eserini tamamlayışı.

1077 Kaşgarlı Mahmut'un *Divan-ü Lügat'it Türk*'ü tamamlayışı.

1079 Sultan Melikşah ve veziri Nizamülmülk'ün, Ömer Hayyam'ın yaptığı güneş takvimini takdimi.

1093 Mutasavvıf Ahmed Yesevî'nin bugünkü Kazakistan'ın güney sınırında, Çimkent'in doğusuna kalan İspicap'da (Sayram) doğumu.

1095 Şöhretinin zirvesindeyken Gazalî'nin feci bir hastalığa tutulması.

1118 Sultan Melikşah'ın ölümünün ardından Ahmed Sencer'in Merv'de iktidarı ele geçirmesi.

1127 Ölüm minaresi olarak da bilinen Kalyan Minaresi'nin Buhara'da inşa edilişi.

1135 Endülüslü-Mısırlı düşünür İbn-i Meymun'un doğumu.

1141 Karahitayların Selçuklu ordusunu Semerkant'ın kuzeybatısındaki arazide perişan edişi.

1145 Mutasavvıf şair Feridüddin'in Nişabur'da doğumu.

1180? İbn-i Sina'nın *Kanunu*'nun Cremonalı Gerard tarafından Latinceye tercüme edilişi.

1201 Gökbilimci Nasirüddin Tusî'nin doğumu.

1207 Büyük mutasavvıf ve şair Mevlâna Celaleddin Rumî'nin kabul edilen doğum tarihi.

1219 Otrar valisinin bir Moğol kervanını yağmalatması ve elçiyi öldürmesinin ardından Cengiz Han'ın Moğol istilâsını başlatması.

1270'ler Marco Polo'nun iki defa Venedik'ten Pekin'e seyahat etmesi.

1300'ler	Doğu Türkistan'da yazılı tabletlerle ve taşınabilir tarzda matbaacılığın başlangıcı.
1308-1321	Dante Aligheiri'nin İlahî Komedya'yı yazması.
1318	Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahaeddin Nakşibend Buharî'nin doğumu.
1336	Timur'un (Timurlenk) doğumu.
1350'ler	Kara Ölüm'ün (veba) İran ve Kafkasya'da büyük nüfus kaybına yol açması.
1380	Muscovy'nin Moğol Altın Ordu devletini mağlup edişi.
1389	Bahaeddin Nakşibend'in ölümü ve Buhara idarecisinin medrese ve camiini vakfa çevirmesi.
1402	Timur'un Osmanlı Türklerine saldırarak Sultan Bayezid'i esir alması. Gökbilimci Ali Kuşçu'nun Semerkant'ta dünyaya gelişi.
1414	Şair Nureddin Câmî'nin doğumu.
1436	Filippo Brunelleschi'nin Floransa'daki Santa Maria del Fiore Bazilikası'nı tamamlayışı.
1441	Nevâî olarak tanınan ve ana dili olan Türkî dillerden Çağataycayı Farsça ile aynı seviyeye taşıyan şair Ali Şîr Herevî'nin doğumu.
1449	Timurlu hükümdarı ve gökbilimci Uluğ Bey'in katledilmesi.
1450	Meşhur ressam Kemaleddin Bihzâd'ın doğumu.
1470	Hüseyin Baykara'nın 1506'da ölünceye dek devam edeceği Herat hükümdarı olması.
1483	Hindistan fatihi ve Babürlüler hanedanlığının kurucusu Babür'ün doğumu.
1493	Osmanlıların Sefarad Yahudilerine Musevi kanunlarının bir bölümünü sadece İbranice olmak kaydıyla basmalarına müsaade etmesi.
1506	Orta Asya'daki Timur hanedanlığının yıkılışı.
1556	Cizvitlerin Hindistan'a taşınabilir tarzda matbaayı getirmesi.

1576 Şam doğumlu Takiyüddin'in Konstantinopolis'te Uluğ Bey'inkini model alan bir rasathaneye malî destek vermesi için sultanı ikna etmesi.

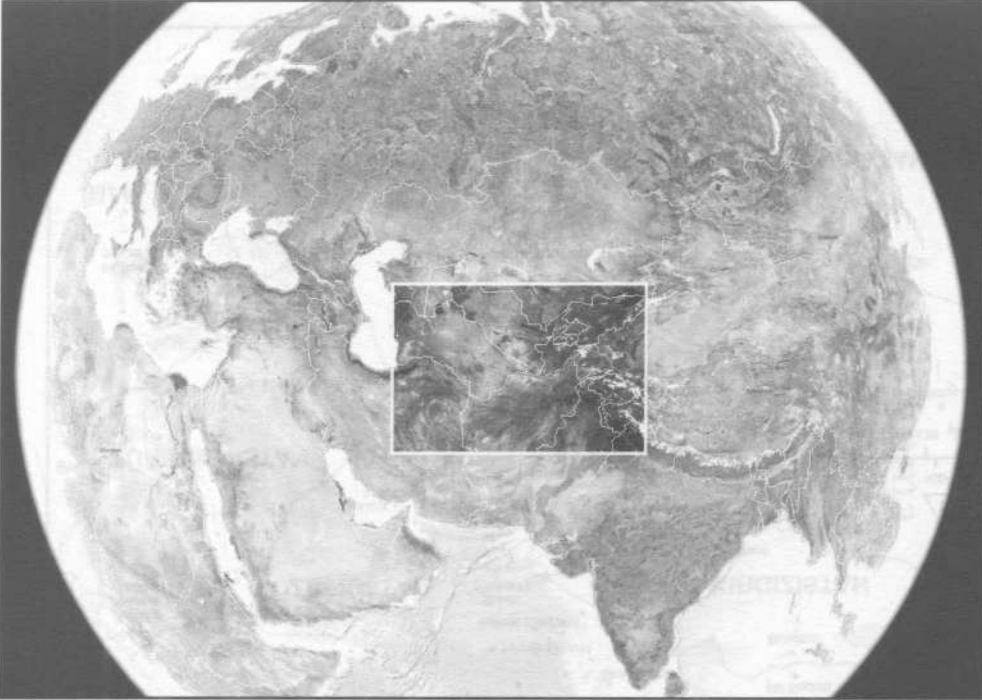
1600 Giordano Bruno'nun dünyadan başka gezegenlerin de var olduğunu savunduğu için yakılarak öldürülmesi.

1620'ler? Vatikan'ın Arap harfleriyle baskı yapabilen bir matbaa makinasını Isfahan'a göndermesi.

KISALTMALAR



A.g.e.	Adı Geçen Eser
A.g.m.	Adı Geçen Makale
A.g.y.	Adı Geçen Yazar
Bkz.	Bakınız
Bl.	Bölüm
Cl.	Cilt
Ç.n.	Çevirmen Notu
Dok.	Doktora Tezi
Ed.	Edit Eden
Fig.	Figür
İçn.	İçinde
Krş.	Karşılaştırınız
M.Ö.	Milattan Önce
M.S.	Milattan Sonra
Ö.	Ölümü
S.	Sayfa
Sal.	Saltanatı
Trc.	Tercüme
Vd.	Ve devamı



Harita 1. Avrupa ya da Asya'ya odaklanan haritalar genelde Orta Asya'yı en uzağa yerleştirmektedir. Uydudan çekilmiş olan bu fotoğrafsa yaklaşık iki bin senelik konumunun hakkını teslim etmektedir. Bu konumu Avrasya'nın tam merkezi ve her yöndeki bağlantının ekseni olmasıdır. ■ © 2013 Google.



Harita 2. Orta Asya'nın altın çağındaki bazı başlıca kent ve bölgeler.

Kayıp Aydınlanma



BÖLÜM 1



Dünyanın Merkezi

999 senesinde birbirlerinden yaklaşık 400 kilometre uzakta, bugünün Özbekistan ve Türkmenistan sınırları içinde yaşayan iki genç adam mektuplaşmaya başladılar. Herkesin yaptığı gibi mektuplarını posta güvercinleriyle gönderebilirlerdi, ancak mektuplar öylesine uzun ve ağırdı ki zavallı hayvancağızlar taşıyamazlardı. Yazışma yaşça büyük olanın, büyükse de sadece yirmi sekiz yaşındaydı, on sekiz yaşındaki ahbabına bilim ve felsefeye ilişkin birçok konuda bir soru listesi göndermesiyle başlamıştı. Neredeyse tüm sorularının yankısı bugün bile duyulmaya devam etmektedir. Her ikisinin de dört uzun mektup göndermesiyle bu yazışma bugünün internet ortamındakilere benzer şekilde âdeta bir akademik kan davası başlatmıştı.

Orada, yıldızların arasında başka bir güneş sistemi daha var mı, yoksa kainatta yalnız mıyız, diye soruyorlardı. Altı yüz sene sonra Giordano Bruno (1548-1600), dünyadan başka gezegenlerin de bulunduğunu söylediği için kazığa bağlanıp diri diri yakılacaktı. Bu iki adam, muhtemelen eşsiz olsak da, yalnız olmadığımızdan emin görünüyorlardı. Ayrıca dünyanın bir bütün olarak bugünkü hâliyle mi yaratıldığını yoksa zaman içerisinde evrime mi uğradığını sorguluyorlardı. Bu noktada, Yaratılış kavramını kabul ediyorlar, ancak dünyanın sonrasında şiddetli değişikliklere uğradığına vurgu yapıyorlardı. Bu açıkça dile getirdikleri jeolojik evrim kabulü, Orta Çağ Hristiyanlığı kadar sahip oldukları İslam itikadına da aykırıydı. Bu aykırılık genç olanlardan birisini rahatsız etmiş, diğerini ise hiç etmemişti. İlki, yani İbn-i Sina dinî olarak daha kabul edilebilir kılmak için anlaşılması güç de olsa bir açıklama getirmişti. Ancak iki genç adam da jeolojik evrimi ve hatta sekiz asır öncesinden Darvinizm'in temel noktalarını sezmişlerdi.

Bilim tarihinde geleceğe bu kadar cesurca sıçrayan çok az sayıda fikir alış-verişi vardır ki bu alışveriş bugün, gelişmemiş olarak görülen ve bilimsel başarılarından değil, sadece tabii kaynaklarından ötürü kıymet atfedilen bir bölgede bin sene evvel gerçekleşmişti. Bu alış-verişten haberdarız, zira el yazmalarının nüshaları muhafaza edilmişti. Bu nüshalar yaklaşık bin sene sonra basılabildiler. Yirmi sekiz yaşındaki Ebu Reyhan el-Birûni (973-1048) Aral Gölü'nün kenarında doğmuş ve coğrafya, matematik, trigonometri, mukayeseli din, astronomi, fizik, jeoloji, psikoloji, mineraloji ve farmakoloji bilimlerinde öne çıkmıştı. Genç olan Ebu Ali el-Hüseyin İbn-i Sina (980?-1037) ise günümüzde Özbekistan sınırlarında yer alan, o zamanın ilim merkezi, görkemli Buhara kentinde büyümüştü. Tıp, felsefe, fizik, kimya, gökbilimi, ilahiyat, klinik farmakoloji, psikoloji, ahlak ve müzik teorisi alanlarında nam salacaktı. İbn-i Sina'nın temel eserlerinden *El-Kanun Fi't Tıb* (Tıbbın Kanunu) sonunda Latinceye tercüme edildiğinde Batı'da modern tıbbın başlamasına vesile olmuştu. Modern tıbbın İncil'i haline gelen eser 1500'den önce onlarca defa basılmıştı. Hintliler *Kanun* sayesinde bugün bile devam eden tıp okullarını kurmuşlardı. Birûni ve İbn-i Sina, modern zamanların olmasa da, klasik dönem ile Rönesans arasındaki zaman zarfının en büyük iki bilim adamı olarak görülmektedirler.

Bu iki dev ismin arasında bir husumet meydana getiren bu yazışmaya ileride dönmek icap edecektir. Ancak bir detaya ilişkin not düşmek gerekir. Yazışmaların bir noktasında İbn-i Sina tehditkâr bir tavırla, Birûni'nin iddialarının otorite kabul edilenlerinkiler ile uyuşup uyuşmadığını kontrol edebileceğini söylemiştir. Bu, bilimin her biri kendi uzmanlık yapısına sahip farklı sahalarının olduğunu bildiren çığır açıcı bir ihtardı. Dolayısıyla bir filozof ve tıp uzmanı olarak Birûni'nin her sahaya ilişkin değerlendirmelerinin geçer akçe olmayabileceğini göstermekteydi. Eşit derecede önemli olarak, bugün bizim hakem değerlendirmesi dediğimize benzer bir işlev gören, çok sayıda, rekabetçi ve birbirlerinden haberdar bilim adamları ve düşünürler zümresinin varlığını da göstermektedir. İbn-i Sina ve Birûni bilim tutkularında kesinlikle yalnız değillerdi. Her ikisi de kabiliyetlerini diğer bilginlerle girdikleri münazaralarda keskinleştirmişlerdi ve bu da çok defa "ne cüretle..." gibi ifadelerin yer aldığı mektuplarındaki üslubun doğrudan ve atılgan olmasını sağlamıştı. Ancak ikisi de hiçbir otoritenin karşısında el pençe divan durmuyorlardı, zira esas olan otorite değil, delildi.

Tüm tartışmanın göbeğinde yer alan otorite sahibi isim Aristoteles idi. Bağdat'taki Hristiyanlar yakın bir zamanda *Gökyüzü Üzerine*'yi Arapçaya tercüme etmişlerdi. Her iki genç de tercümeyi okumuşlar ve şimdi de gözlemlenebilir delilin kitapta yer alan iddiaları doğruladığını mı yoksa çürüttüğünü mü tartışıyorlardı. Birûni Aristo'nun gözlemleri ile kendisininkiler arasındaki uyuşmazlıkları tespit etmeye başlamıştı. İbn-i Sina ise böylesi bir telaşa kapılmadan kendi iddialarını, sorgulanmaya açık olduklarını göstererek, Aristocu bir teori dâhilinde açıklama gayreti içerisine girmişti. Bunu yaparken bu teoriyi kendisinin dahi sorguladığını belirtiyordu.

Birûni de İbn-i Sina da bilimsel keşfin tam da özünü yakalamışlardı. Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* isimli başyapıtında belirttiği gibi dönüm noktası olan büyük bilimsel keşifler nadiren bir "Evreka" anı meselesiydi. Daha ziyade, Kuhn'a göre bilim, gözlemlenen gerçeklik ile meşhur bir şekilde paradigma diye adlandırdığı teorik kabul arasındaki uyuşmazlıkların yavaşça birikmeye başladığı kümülatif bir süreçti. Dönüm noktaları böylesi uyuşmazlıkların ve "anomalilerin" yığılmalarının yeni bir teoriyi ya da paradigmayı doğurduğu zamanlarda ortaya çıkmaktaydı. Önceden aykırı kabul edilen yeni paradigmada umulan hâline gelmekteydi. İbn-i Sina ve Birûni anomalileri tanımlıyor, elekten geçiriyor ve teste tâbi tutuyorlardı. Orta Asya'daki birçok meslektaşları gibi gayretleri daha sonra ortaya çıkacak dönüm noktalarına yol açmıştı ve bu büyük dönüm noktalarını meydana getiren süreçte kendileri merkezî bir konumdalardı. Orta çağdaki Orta Asyalılar birden fazla dâhiyane dönüm noktası oluşturmuşlardı. Bu bilim adamları ve bilginlerin gerçekleştirdiklerine bakarken, başı çektikleri ve sadece "Evreka" anlarından ibaret olmayan bilim yapımı süreçleri görmezden gelinmemelidir.

Bu mektuplaşmalardaki şaşkınlık yaratıcı en büyük hadise, bizzat bu yazışmaların yapılmış olmasının yanı sıra bin yıl evvel bölgede çalışmış olan büyük bilim adamlarının ve düşünürlerin böylesi bir münazara içine girmiş olmalarıdır. Orta Asya'da varlığından haberdar olunan ve bazıları dostça hatta kardeşçe sayılabilecek daha birçok mektuplaşmaya yer verilebilirdi. Kaldı ki, özellikle onlarca araştırmacının bir takım hâlinde çalışmasını gerektiren astronomi ve coğrafyada, kimisi ömür boyu süren, ortak çalışmalar yürütüldüğü kesin olarak bilinmektedir.

Birbirini karalamaya yönelik bazı yazışmalar da vardır. Üslup ne olursa olsun, Orta Asya boyunca İbn-i Sina ve Birûni arasındakine benzer münazaralardan zevk alan ve anlaşmazlıkları mümkün mertebe mantık zemininde çözmeye uğraşan yüzlerce bilgin vardı.

Bu bilim adamları ve düşünürler ordusu çalışmalarını bir fanus içerisinde yürütmüyorlardı. Filozoflar ve din âlimleri en yeni fikirleri tüm ayrıntılarıyla tartışıyor, bazen fikir sahiplerini alkışlıyor, bazen de yerden yere vuruyorlardı. Titiz ve talepkâr bilginler akılla sadece neyin bilinebileceğini değil, neyin bilinemeyeceğini de sürekli olarak sorguluyorlardı. Herkese açık bir entelektüel ve felsefî ortam vardı. Aynı vakitte, aynı yerde ölümsüz eserler yaratan şairler ve müzisyenler de bu ortama coşku katıyorlardı. Bilim adamları ve bilginler kadar önemli olan bu yaratıcı isimler bugün bile hayranlık duyulan şaheserler vücuda getiriyorlardı.

Tam anlamıyla bir Aydınlanma Çağı yaşanıyordu. Orta Asya'nın dünyanın ilim merkezi olduğu bu zamanda kültür baharı söz konusuydu. Hindistan, Çin, Orta Doğu ve Avrupa, fikirleri sayesinde yarattıkları zengin gelenekleriyle böbürleniyorlardı. Ancak 1000'li yıllarda beş asır boyunca tüm diğer bölgeleri tesiri altına alan ve kabarık dalgalar üzerinde yelkenler fora diyen tek bir bölge vardı; Orta Asya. Klasik dönem ile modern çağı birbirine bağlayacak olan zaman ve coğrafya arasında köprü kuruyordu. Bugünün Avrupalıları, Hintlileri, Çinlileri ve Orta Doğuluları farkında olduklarından çok daha fazla Orta Asya'da İbn-i Sina ve Birûni'nin döneminde zirveye ulaşan olağanüstü kültür ve entelektüel coşkunluğun mirasçısı konumundadırlar.

Zaman ve Mekân

Bu yaratıcılık döneminin başlangıç ve bitişini tarih vererek tam tespit etmek mümkün değildir. Ekseriyetle 670'lerde başlayan, ancak 750'lere kadar devam etmiş olan Arap fetihleri ile başlatılır. Orta Asya'daki güçlerin Arapların ve Şam'daki Emevi Halifeliğinin üstesinden gelip, Bağdat'ta yeni bir başkent kurdukları 750 yılını başlangıç kabul etmek daha isabetli olacaktır. Güç merkezinin Orta Asya olduğu bir halifenin 819'da başa geçirilmesinin takip ettiği bu hadise, İslam dünyasının Doğu'dan yeniden fethedilmesi gibidir. Neticesinde büyük bir kültürel enerji açığa çıkmıştır.

Peki bu enerji nereden gelmiştir? Maalesef İslam öncesi Orta Asya'daki entelektüel hayat hakkında çok az bilgi mevcuttur. Ancak eldeki bölük pörçük belgeler birleştirildiğinde hepsinin tek bir noktaya işaret ettiği görülmektedir: Orta Asya hem dinî hem de lâdinî[1] alanlardaki zengin kültürel ve entelektüel tecrübelerin birikmesi sayesinde altın çağına girmiştir. İlerde görüleceği üzere, bölgedeki İslamlaşma süreci çok ağır işlemiş, 1000 yılına kadar diğer birçok entelektüel gelenek İslamî düşünce ile yan yana varlığını sürdürmüş ve gelişmiştir.

İbn-i Sina ve Birûni'nin de parçası olduğu bu ilim ve kültür döneminin ne zaman sona erdiğini soran soru kadar can sıkıcı olanı yoktur. En fazla kabul edilen bitiş tarihi Cengiz Han'ın 1219 baharında başlattığı istilâdır. Ancak bu tarihin hem çok erken hem de çok geç olduğu söylenebilir. Erkendir, çünkü birçok göz alıcı kültürel gelişme bu tarihten sonra yaşanmıştır. Geçtir, çünkü tüm aklî soruşturmayı, mantığı ve İslam hümanizmini sorgulanabilir kılan kültürel ve dinî kriz Moğol istilâsından bir asır evvel, Gazalî isminde Orta Asyalı bir din bilgininin mantık ve aklın kullanımına katı sınırlar getirerek sebep ve sonuç hakkında kabul edilmiş varsayımları yıkıp "filozofların tutarsızlığı" diye nitelediği düşüncelere kıyasıya saldırdığında ortaya çıkmıştır.[2] Gazalî'nin bizzat kendisinin de ince zekâya sahip incelikli bir düşünür olmasından ve münzevi hayatıyla ilgi toplamasından ötürü yaptığı saldırılar daha da etkili olmuştur.

Bu tereddütleri ve de öncesinde ve sonrasında yaşanan önemli gelişmeleri göz önünde tutarak bu entelektüel coşkunluğun başlangıç ve bitiş tarihlerini 750 ve 1150 olarak vermek çok da yanlış olmayacaktır.

Bu kültür baharının yaşandığı coğrafyayı da tespit etmek gerekir ki bu hiç de kolay bir iş değildir. Bölgeye Arap merkezli dinî ve siyasî tarih gözlüğünden bakanlar, Orta Asya'yı İran'ın doğusunda bir yerlerden başlayan ve hiçliğe, gidilebildiği kadar doğuya ya da güneye uzanan muğlak bir "İslamî Doğu" olarak görecektir.[3] Arap ya da

1 Yazarın metin boyunca dinî olmayan manasında kullandığı *seküler* ve *civil* kelimelerinin Türkçedeki çağrışımları istenen manayı tam karşılamadığından ötürü *lâdinî* kelimesi tercih edilmiştir. (ç.n.)

2 Arthur Hyman ve James J. Walsh, ed., *Philosophy in the Middle Ages* (Indianapolis, 1973), s. 283-92.

3 Bu kabulü kırmak için dikkat çeken, ancak yetersiz olan bir çalışma için bkz. Elton L. Daniel, "The Islamic East," içn. *The Formation of the Islamic World, Sixth to*

Avrupalı olsun, Akdeniz'de ortaya çıkmış olan birçok ilmî değerlendirmede kendisini gösteren bu yaklaşım bilahare dünyanın diğer bölgelerine de yayılmıştır. Bu yaklaşımın bayraktarlığını yapanlar şimdiler de Orta Asya'da "bir kentler ve kentlerin nüfuz alanları (*hinterland*) ağı"[4] olduğundan bahsetmekte, ancak bu kentleri ve nüfuz alanlarını daha batıdaki yerleşim yerlerinden ayırmış olabilecek kapsamlı bir kimliğin olduğunu kabul etmemektedirler.

İşin kötüsü, üç buçuk nesil süren Sovyet yönetimi zamanında bölgenin sadece 1991-92'de bağımsızlıklarını kazanan beş eski Sovyet cumhuriyetinden, yani Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan, Türkmenistan ve Özbekistan'dan ibaret olarak görülme alışkanlığı ortaya çıkmıştır. Hâlbuki geçtiğimiz iki bin sene boyunca birçok gözlemci Asya'nın kalbinde, şimdinin yeni Orta Asya ülkelerini de kapsayan, çok daha geniş bir kültür alanı olduğunun farkındaydı.

Afganistan, bugünkü Pakistan'ın kuzeyinde kalan bölgeler ve 1949'da Komünistlerin kontrolü ele geçirmesine rağmen büyük ölçüde Türk ve Müslüman kalan Sincan bu kültür alanının ana unsurları arasında değerlendirilmekteydi. Orta Asya'daki bu kültür alanının merkezlerinden bir diğeri ise bugün İran'ın kuzeydoğusunda çöle benzer, gösterişsiz bir vilayet hâline gelmiş olan, ancak bir zamanlar Afganistan'ın batısını ve Türkmenistan'ın güneyini de kapsayan "Güneşin Üzerine Doğduğu Toprak," Horasan idi. Kültürel olarak Horasan'ı daha sonra Sovyetler yönetimine giren bölgelerden, Afganistan'dan ve Sincan'dan ayrı görmek doğru olmaz. Dil, köken, milliyet ve coğrafya farklarına rağmen bu bölgelerin sakinleri, gayet çoğulcu olmakla birlikte, tek bir kültür alanına aitlerdi. Klasik dönem Orta Asyası'ndaki entelektüel yaşamın coşkunluğu anlaşılmak istendiğinde arazi tiplerinin farklılıkları kafa karıştırıcı olacaktır.[5] Kuzeyde stepler Seyhun Nehri'ne dek devam etmekte, ortada vahalarla dolu çöl bazı yerlerde kesilse de Afganistan'a

---

Eleventh Centuries, ed. Chase F. Robinson, The New Cambridge History of Islam (Cambridge, 2010), Cl. 1, s. 459–79. Ayrıca bkz. S. Frederick Starr, "In Defense of Greater Central Asia," Policy Paper, Central Asia-Caucasus Institute / Silk Road Studies Program, 2008, http://www.silkroadstudies.org/new/docs/Silkroadpapers/0809GCA.pdf.

4 Daniel, "The Islamic East," s. 449.

5 B. A. Litvinsky ve Zhang Guang-da, "Historical Introduction," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, ed. B. A. Litvinsky (Paris, 1992–2005), Cl. 3, s. 25–26.

ulaşıp Helmend Vadisi'nde yeniden başlamakta, güneyde ise Çin'in bugünkü batı sınırına kadar sıradağlar uzanmaktadır.

Bu keskin zıtlıkları bir yana, her bir coğrafî alanın dünya çapında biricik olduğunu belirtmek gerekir. Kazakistan'daki bozkırlar dünyadaki en büyük otlakların parçasıdır, Taklamakan'ın da dâhil olduğu çöl bölgesi elma tohumlarını üç bin sene saklayacak derecede kurudur, Pamir ve Karakurum'un içinde olduğu sıradağlar ise Alpler'den bile daha yüksek rakıma sahiptir. Pakistan kontrolü altındaki Keşmir'de bulunan yeryüzündeki en fazla zirveye sahip bölgede, K2 isimli bir tepe Everest Dağı'ndan sadece 237 metre kısadır ve civarında çok sayıda böyle tepe bulunmaktadır.

Tabiri caizse bölgenin tabiatı merhametsizdir. Büyük Orta Asya'nın[6] kültür alanının toplam yüzölçümü Amerika Birleşik Devletleri'nin ya da Avrupa'nın doğusundan daha küçüktür ve üç büyük ana bölgesi neredeyse yaşama tamamıyla elverişsizdir. Üç büyük nehri Seyhun, Ceyhun ve Helmend, önceleri taşımacılık için kullanılmışlardır ama hiçbirinin dış dünyaya doğrudan bağlantısı yoktur. Daha da kötüsü, sıradağların açık alanları ve konumu, çok defa tecrübe edildiği üzere, bölgenin istilâ edilmesini kolaylaştırıyordu.

Üç coğrafî alandan vahalarla dolu çöl bölgesi entelektüel faaliyetlerde başı çekse de diğer ikisine kapalı değildi. Kaldı ki çöl ve stepler arasında mutad iktisadi ve sosyal etkileşim olmasaydı, bu entelektüel hareketlilik bu şekilde gelişemezdi.

Oyuncuların Tanıtımı

Orta Asya'nın Aydınlanma Çağı'na doğru uzun ve dolambaçlı bir yola çıkmadan önce Goethe'nin *Faust*'unu takip edip bazı ana aktörleri sahneye davet edelim. Hepsini beraberce davet etmek yerine, üzerine çalıştıkları bilim sahalarına yapmış oldukları katkıları göz önünde tutarak teker teker çağıralım. Ancak oyuncuları sahneye almadan önce iki önemli hatırlatma yapmamız gerekmektedir.

Birincisi, bu dönemin, bilginin ansiklopedik yapılarını titizlikle biriktiren ve sonrasında en az altı sahada katkı sunan bir hezarfenler[7]

6 Starr, "In Defense of Greater Central Asia."

7 Metin boyunca yazarın birden fazla alanda uzmanlaşmış olma manası vermek için kullandığı *polymath* kelimesine karşılık olarak *hezarfen* kelimesi tercih edilmiştir. (ç.n.)

(*polymath*) ve ferdî düşünürler çağı olduğunu unutmamak gerekir. Aslına bakılırsa, daha sonrasının ve uzmanlaşma çağının bir ürünü olan her disiplinin münferit olması bu düşünürlere yabancı bir fikirdi. Bahsedilen çağlarda tüm bilinenlerin ansiklopedilere toplanması ve mantıklı kategorilere ayrılması fikri öne çıkıyordu. Benzer bir dürtü antik çağ yazarı Büyük Plinius'u M.S. 77'de bir ansiklopedi yazmaya sevk etmiş ve altıncı asrın ortalarında Sicilyalı Cassiodorus da bu yolu takip etmişti. Ancak üretilenin adedi ve çeşitliliği bakımından kimse, titizlikle derleme ve tetkik yapma tutkuları tüm tabiatı ve insan hayatını da kapsayan Orta Asya'nın ansiklopedistlerine galebe çalamamıştı. Âdeta Orta Asya'nın Aydınlanma Çağı, Fransız Denis Diderot'nun meşhur *Encyclopédie*'sini derlediği ya da İsveçli botanikçi Carl Linnaeus tüm bitkileri düzenli bir şekilde tasnif ettiği on sekizinci asırdaki Avrupa Aydınlanması'ndan önce davranmıştı.

İkincisi ise ferdî düşünürlere ve bilim adamlarına yönelik değerlendirmelerin, bu isimlerin bilinen eserlerinin bütün hâlinde intikal etmemesinden ötürü hatalı olabileceği gerçeğidir. Entelektüel dünyanın yıldızları olarak görülen bu çalışmalar ya bütünüyle kaybolmuştur ya da sadece başka eserlerde kendilerine yapılan atıflar üzerinden bilinebilmektedirler. İbn-i Sina'nın kimisi birkaç sayfa kimisi ise birkaç cilt olan 400'den fazla kitap ve risale yazdığı bilinmektedir, ancak bunlardan sadece 240 tanesinin ise bir kısmı yayımlanmıştır. Birûni'nin ise 180 adet eser verdiği bilinmekte olup sadece 22 tanesi günümüze ulaşmıştır.[8] Sorun bununla da bitmemektedir. Hiç transkript edilmemiş, elden geçmemiş ve günümüz bilim dillerine tercüme edilmeleri bir yana, kendi orijinal dillerinde, yani Arapça ve Farsçada dahi yayımlanmamış çok sayıda el yazma eser arşivlerde çürümektedir. Yakın zamanlarda gün ışığına çıkmış olan eserlerin kalitesi üzerinden bir değerlendirme yapıldığında incelenmemiş ve tercüme edilmemiş olanların incelenmiş ve tercüme edilmiş olanlardan daha az önemli olmadığı kanısına varılabilir. Birûni'nin sadece 13 eseri yayımlanmıştır ki bu da tüm eserlerinin yüzde yedisine tekabül etmektedir. Çeşitli ülkelerde kendini bu işe adamış araştırmacılar olsa bile daha

8 John. J. O'Connor ve Edmund. F. Robertson, "Abu Ali al-Husain ibn Abdallah ibn Sina (Avicenna)," http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Biographies/Avicenna .html; E. S. Kennedy, "Al-Biruni (or Beruni), Abu Rayhan," içn. *Dictionary of Scientific Biography*, ed. C. G. Gillispie (New York, 1981), Cl. 2, s. 152.

yapılması gereken çok iş vardır. Bu sebeplerden ötürü biz de sadece elimizdekilerle yetinmek mecburiyetinde kalıyoruz.

Şimdi kısa tanıtımlara geçilebilir. Astronomide bugünkü Özbekistan'ın batısında doğan, yeryüzünün derecesinin uzunluğunu ölçmek için çalışmalar yürüten ve enlemlere bağlı yatay güneş saatlerini yorumlamak için tablolar geliştiren Orta Asya'nın önde gelen gökbilimcileri arasındaki Harezmî ile başlanılabilir.[9] Küresel astronominin sorunlarına sayısal çözümler getirmek üzere rub tahtasını (çeyrek daire sinüsü) kullandığı bir âlet geliştirmişti. Birûni astronomik araştırmalarının sonunda yeryüzü yörüngelerinin dairevî değil, elips şeklinde olduğu ve güneşin tepe noktasının (apojesinin) öngörülebilir şekilde değişiklik gösterdiği neticelerine ulaşmıştı. Bilimsel problemleri çözmekte "doğa felsefesini" kullanan Aristo ve takipçilerine karşı yaptığı cüretkâr çıkışta Birûni bu tarz meselelerin sadece matematiksel astronomi ile halledilebileceğini savunuyordu. Galaksimizdeki diğer güneşlerin etrafında dönen gezegenler arasındaki eliptik yörüngelerin varlığının yakınlarda anlaşılması hayatın olmadığı düşünülen "güneş sistemi dışındaki gezegenlerin" (*exoplanet*) tahmin edilen adedini ciddi biçimde düşürmüştü. Birûni'nin hocası ve ahbabı olan Ebu Nasr Mansur bin Irak için "İkinci Batlamyus" denilmekteydi, ancak ciltler dolusu astronomi çalışmalarından günümüze ulaşanı yoktur.

Tacikistan'ın kuzeybatısında doğan Hucendî, büyük bir duvar kadranı yapmış ve tutulma dairesinin eğimi üzerinde, yeryüzünün dünyanın eksenine dik bir şekilde yaptığı açı ve dünya ile güneşin hareketlerine bağlı olarak oluşan açı gibi o vakte kadar elde edilmemiş isabetlilikte birçok ölçüm yapmıştır. Elbette, hâlâ, güneşin dünyanın yörüngesinde döndüğünü zannediyordu, ancak ölçümleri dünya ile güneş arasındaki ilişkiye dair çalışmalarda atılmış çok büyük bir adımdı. Ayrıca astronomi problemlerinde küresel trigonometriyi kullanan bir âlet geliştirmişti.

Günümüz Özbekistanı'nda yer alan Fergâna vadisinde doğan Fergânî, daha sonra Avrupa'da çok ilgi toplayacak olan klasik dönemin en

9 D. King yakınlarda Harezmî'nin bu çalışmaya katılıp katılmadığını tartışmaya açsa da mesele vuzuha kavuşmamıştır. Her hâlükârda Harezmî o dönemin İslam astronomisinde öne çıkan isimlerden birisiydi. D. King, "Too Many Cooks . . . A New Account of the Earliest Muslim Geodetic Measurements," *Suhayl* 1 (2000), s. 207–41.

önemli astronomi âleti, usturlap hakkında bir risale yazmıştır. Astronomi sahasındaki eseri ise Avrupa'da o sahanın en iyi "Arap" çalışması olarak kayda geçmiştir. Okurlarından birisi de kendisinden beş yüz sene sonra çalışmalar yapan ve dünyanın çevre açısını Orta Asya'da kabul edilmiş hâliyle kabul eden Christopher Colombus idi. Bu hesaba göre bir derecelik meridyen yayının değeri 56 mildi. Fergânî'nin kullandığı ölçüm birimi Arap dünyasında kullanılanıydı ve Colombus Çin ile Avrupa arasındaki mesafeyi en aza indirmek için can atarken Fergânî'nin Roma'daki ölçüm birimlerini kullandığını söylemişti. Bu ve bunun gibi başka hesaplama hataları Colombus'un kat edeceği mesafeyi yüzde 25 azaltmıştı. Bu yanlış hesaptan ötürü "Okyanuslar Amirali" "Cipango" veya diğer adıyla Japonya'yı Virgin Adaları ile aynı meridyende bulacağını zannetmişti. Yolun daha kısa hesaplanması maalesef ki hatalıydı ama yine de Colombus'a planının finansmanı hususunda Portekiz kralına ve İspanya hükümdarına karşı güçlü bir argüman sağlamıştı.[10]

Birçok Orta Asyalı bilim adamı, hayret verici derecede isabetli astronomi tabloları hazırlamışlardı. Hayatı boyunca astronomiye tutkuyla bağlı olan Semerkant'ın hükümdarı Uluğ Bey yıldız yılının süresini Kopernik'ten daha doğru bir şekilde hesaplamıştı ve tespit ettiği dünyanın eksen eğikliği öylesine isabetliydi ki bugün bile kabul görmektedir. Uluğ Bey'in talebesi Ali Kuşçu kuyruklu yıldızların hareketlerinin dünyanın döndüğünün ampirik bir kanıtı olarak kabul etmiş ve astronomiyi "doğa felsefesinden" tamamıyla bağımsız kılan ilk isim olmuştu.

Matematikte, birçok aritmetik ve geometrik problemde yer alacak köklerin kullanımıyla çözülebilen bir denklemler teorisini ilk defa ortaya koyan isim Harezmî idi. Netice olarak, o alana ismini veren *Algebra* (*Kitab'ül Cebir ve'l Muhasebe*, Cebir ve Muhasebe Kitabı) eseriydi. *Algoritma* terimi de kendi isminin bozulmuş hâlidir. Harezmî küresel astronomi alanını daha ileriye taşımış ve Hindistan'da keşfedilen onluk sistemi kullanılır hâle getirmiştir. Türkmenistan'da yer alan Merv'den dostu Mervezî tanjant ve kotanjant üzerine öncü çalışmalar yürütmüştür. Birûni de Hindistan'da bilinen sıfır kavramı ile negatif sayıları bölgeye taşıyan çok sayıdaki Orta Asyalı bilim adamından biri olup, bu ikisinin kullanımında çığır açmıştır. Birçok Orta Asyalı bilim adamı trigonometrinin geliştirilmesinde ve daha sonra yedinci asırda İtalya'da

10 Samuel Eliot Morrison, *Admiral of the Ocean Sea*, 2 Cl. (Boston, 1942), C1. 1, s. 87.

yeniden keşfedilecek olan bağımsız bir alan olarak tesis edilmesinde öne çıkmak için âdeta birbirleri ile yarışmışlardır.[11]

Bir şair olan (evet bir şair!) Ömer Hayyam tarafından üçüncü dereceden denklemlerin geometrik teorisinin oluşturulması, aynı aritmetik dili oranlara uyarlaması gibi dâhiyane bir buluştu. Üçüncü dereceden denklemlerin on dört tipini tanımlayan, tasnif eden ve önceleri üzerinde çalışanların içinden çıkamadığı bu denklemlerin çoğuna geometrik kanıtlar sunan ilk isim Hayyam'dı. Üstelik Hayyam irrasyonel sayıları sayı olarak kabul eden, ilk olmasa bile, ilk bilim adamlarından birisiydi. Öklid'in paralel çizgilerin kesişemeyeceğine ilişkin ortaya attığı fikri kanıtlamak için yeni bir paraleller teorisi ortaya koymuştu. İki Rus bilim tarihçisi Hayyam'ın paraleller teorisindeki bazı önermelerinin kendisinden tam yedi yüz yıl sonra yaşayan "Lobachevski ve Riemann'ın Öklidçi olmayan geometrilerinin ilk önermeleri ile esasen aynı" olduğu kanaatine varmışlardı.[12]

Optikte, bugünün Türkmenistan-İran sınırında yaşayan İbn-i Sehl ışığı odaklamak için kullanılan kavisli aynalar hakkında önemli bir risale yazmıştı. Seleflerinin yaptığı çalışmaları temele alarak ışığın bir noktaya odaklanmasında lens kullanılması problemini, daha önce hiçbir bilim adamının tutturamadığı bir isabetlilik ile çözmüştü. Bu problemle uğraşırken kırılım yasasını bulmuştu. Tıpta İbn-i Sina'nın *Kanun* isimli eserinde çevrenin sıhhate tesiri hususunda ve hayrete düşürecek kadar öngörülü bir şekilde, bugün koruyucu sağlık denilen tıbba dair çok önemli kısımlar bulunmaktadır. Her tür psikosomatik hastalıklar da dâhil olmak üzere yüzlerce hastalığın temel tedavileri üzerine de kafa yormuştur. İbn-i Sina'nın yanı sıra birçok diğer Orta Asyalı bilim adamı, tıbbın teorik ve pratik kısımlarıyla ilgili çok sayıda kısa eserler kaleme almışlardır. Orta Asya'da tahsil gören Muhammed ibn-i Zekeriyya er-Râzî klasik dönemin en önde gelen teşhis koyucusu ve cerrahıydı. Aynı şekilde farmakoloji de, kimisinin pratik doktorlukla hiç ilgisinin olmadığı, çok sayıda çığır açıcı bilim adamının ilgi sahası

11 G. B. Nicolosi ve J. L. Berggren, "The Mathematical Sciences," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, ed. M. S. Asimov ve C. E. Bosworth (Paris, 1992–2005), Cl. 4, s.192.

12 A.Youschkevitch ve B. A. Rosenfeld, "Al-Khayyami (or Khayyam)," içn. *Dictionary of Scientific Biography*, Cl. 7, s. 330.

dâhilindeydi.[13] Birûni, Hindistan ile ilgili yazdığı bir kitabında, türlerin çoğalması ve yok olmasıyla ilgili doğrudan Malthus'unkilere benzer argümanlar sunmuştur.[14]

Bitkilerin tıbbî etkilerini araştırmaya yönelik kapsamlı tetkikler, kimyada minerallerin katılıklarını ve diğer özelliklerini tanımlama çalışmaları ile birlikte yürütülüyordu. Arşimet'in çalışmalarını esas alan Birûni bu sahada öncüydü ve minerallerin katılığını ve ağırlığını ölçen ilk kişiydi. Ters tepkileri ilk defa tespit eden Orta Asyalı bilim adamlarının İranlı bir talebesiydi. Bölgedeki madencilik faaliyetleri, kimyada öncü araştırmalar yapılmasını sağlamıştı. Birçok yerli araştırmacının başarıyla yürüttüğü bu çalışmalardan sadece bazı metinlerdeki ifadeler sayesinde haberdar olunabilmektedir.

Jeoloji ve yerküre bilimleri de bu muhteşem çağda oldukça ilerlemişti. İbn-i Sina ve Birûni sıradağların oluşumunun açıklanmasında kullanılan ve henüz birkaç asır önce kabul edilmiş olan çöküntü (*sedimentation*) teorisini ve kıtaların deniz tabanından yükselmiş olduğuna dair önemli hipotezleri ortaya koyan ilk isimler olarak bilinmektedir.

Kaşgarlı Mahmut'un Japonya'yı da gösteren en eski haritayı çizmesi ve çok sayıda gökbilimci ve trigonometri üstadının Hindistan'dan Akdeniz'e kadar yüzlerce yerin enlem ve boylamının tespit edilmesi için kabiliyetlerini birleştirmesiyle coğrafya ilmi de gelişmişti. Bugün, Afganistan'da kalan Belh'deki bir araştırmacının küresel geometri ve matematik kullanarak yeni bir yeryüzü haritalama yolu bulması sayesinde tamamıyla coğrafyacılardan oluşan bir ekol ortaya çıkmıştı.

Bu dönemde coğrafyada elde edilmiş en büyük başarı ise, hiç şüphesiz, Birûni'nin Atlantik ve Pasifik okyanusları arasında bir yerde yer kalan ve üzerinde hayatın olduğu geniş bir toprak parçasının var olduğunu önermek üzere astronomik veri kullanmasıydı. "Amerika'nın en erken keşfi" olan bu göz kamaştırıcı gelişme 11. bölümde detaylıca ele alınacaktır. Bu gelişme geometricilerin ve matematikçilerin metafizikçilere ve ilahiyatçılara üstün geldiğinin bir göstergesidir. Aynı şekilde, bir münzevi bilim adamının dünyanın düz olduğuna karşı çıkan korkusuz bir denizci kadar cesur olabileceğini ve rasyonel analizin keşif

---

13 A. Dzhalilov, *Iz istorii kulturnoi zhizni predkov tadzhiksgogo naroda i tadzhikov v rannem srednevekove* (Duşanbe, 1973), s. 50–56.

14 Edward Sachau, *Alberruni's India*, 2 Cl. (Londra, 1887), Cl. 1, s. 400.

için deniz yolculuğundan daha etkin bir araç olarak kullanılabileceğini göstermektedir.

Orta Asya çok sayıda başarılı tarihçi de yetiştirmiştir. Horasanlı Beyhakî, birçok büyük devletin ve Orta Doğu'dan Hindistan'a kadar fetihler yapmış olan Gazneli Mahmut'un tarihini büyük bir maharetle yazmıştı. Daha sonra Timur'un torunlarından Babür Orta Asya'daki yükselişini, Afganistan'ı fethini, oradaki idaresini ve Hindistan'da Babürlüler devletini kurmasını anlatan olağanüstü bir tarih metni kaleme almıştı. Ancak birçok Orta Asyalı tarihçinin asıl odak noktası kültürel hayatın zirve yaptığı kendi kentlerini ve tarihin seyrini değiştiren büyük liderlerini etkileyici bir şekilde anlatmaktı. Bu sebeple bir ilk olan dünya tarihi yazma işi, Orta Asya sınırlarının dışında kalan Hemedan'da yaşamış Reşidüddin Hemedanî'ye düşmüştü.[15]

Orta Asya'da toplum çalışmalarının en firesetli talebesi antropoloji sahasını kuran ve kültürler arası çalışmalarla mukayeseli din çalışmalarına öncülük eden Birûni idi.[16] Birûni'nin Tukididis (*Thucydides*) ile modern çağ arasındaki en büyük sosyal bilimci olduğunu söylemek mübalağa olmayacaktır. Karşılaştırma yapmak gerekirse Hugo Grotius (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679), Samuel von Pufendorf (1632-1694) ve John Locke (1632-1704) toplumu olduğu gibi çalışmaktan çok toplumun doğasını kuramsallaştırmaya yoğunlaşmışlardı. Bugün Çin'in Sincan bölgesinde kalan Kaşgar'da yaşayan ve mukayeseli dilbilimi alanını kuran Kaşgarlı Mahmut tam anlamıyla bir Türkolog ve etnograftı. Bugün Kırgızistan sınırlarında yer alan Balasagun'da doğan Yusuf Has Hacib ile Nişaburlu Nizamülmülk ise idarecilerine sunmak üzere siyasî gerçeklik ile felsefî prensipleri harmanlayan metinler yazmakta hüner sahibiydiler.[17] Bugünkü Kazakistan'ın güneyindeki Otrar şehrinde doğan ve birçok alanda eser veren Farabi ideal devletin nasıl olmasına ilişkin önemli bir kitap yazmıştı ve kitabında

15 Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism* (Oxford, 2003), s. 202–3.

16 Bkz. Bl. 11; ayrıca bkz. Akbar S. Ahmed, "Al-Beruni, The First Anthropologist," RAIN, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 60 (Şubat 1984), s. 9–10.

17 Yusuf Khass Hajib, *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko-Islamic Mirror for Princes*, trc. Robert Dankoff (Chicago, 1983); Nizam al-Mulk, *The Book of Government or Rules for Kings*, trc. Huburt Darke (Londra, 1960).

düşünürleri kullanmayı bilmeyen bir toplumun suçu ancak kendisinde araması gerektiğini vurgulamıştı.[18]

Orta Asya'daki düşüncenin kendisiyle iftihar etmesi gereken alanlardan birisi de sakinlerinin başka hiçbir bölgede görülmeyen ve bitmek bilmeyen bir tutkuyla peşinden koştukları felsefeydi. Yazılanlar tüm Müslümanlar ve Batı'daki Hristiyanlar üzerinde büyük tesirler bırakmıştı. Kozmopolit, bireyci ve en içten şekilde hümanist olan Orta Asya felsefesi, kendisini eleştirenlerin nazarında ise şüpheci ve dine mugayir ve hürmetsizdi. Felsefe en üst noktasına Aristo'dan sonra "Muallim-i Sâni" (İkinci Öğretmen) denilen Farabi ve birçoklarına göre akıl ile vahyi, mantık ile metafiziği ve Aristo ile Neoplatonculuğu başarıyla harmanlayan İbn-i Sina ile ulaşmıştı.[19] Büyük Alman bilgini Adam Mez Avrupa Rönesansı hümanizminin Orta Asya'daki bu erken felsefî sorgulamanın infilakı olmaksızın vücut bulamayacağı tespitinde bulunmuştu.[20]

Bugün pek ilgi gösterilmeyen mantık ilmi, klasik dönemin entelektüel cephelerinde mücadele verenler için vazgeçilmez bir araçtı. Farabi ve diğer Orta Asyalı mantıkçılar sayesinde hakikate ulaşabilmek amacıyla mantığın ana kaideleri ya ihdas edilmiş ya da yeniden tanımlanmıştı. İbn-i Sina ve diğerleri, mantığın matematiksel bilimlere nasıl uygulanabileceğini de göstermişti. Aynı vakitlerde Batı'da ise Aristocu mantık yerini Skolastik düşünceye bırakmıştı.

Bilim adamlarının ve bilginlerin vazgeçilmez mekânı olan kütüphaneler Orta Asya'da oldukça fazla miktarda bulunmaktaydı. İbn-i Sina'nın çalışmaları Buhara kütüphanesine girmek için izin aldıktan sonra ivme kazanmıştı. Orta Doğulu bilgin Yakut ise bugünün Türkmenistanı'ndaki Merv'de bulunan onlarca kütüphaneden istifade edebilmek için Avrasya'nın yarısını kat etmişti. Müthiş koleksiyonların bazıları kuzeydeki Ürgenç'te, bazıları güneydeki Belh'te, bazıları batıdaki Nişabur'da, bazılarıysa Semerkant'ta idi. Anlaşılan o dönemde her bir büyük Orta Asya kenti, kimi devlete kimi şahıslara ait olmak üzere, bir ya da daha fazla kütüphaneye sahipti. Ayrıca Orta Asyalılar birçok

18 Goodman, *Islamic Humanism*, s. 8.

19 M. J. L. Young, J. D. Latham, ve R. B. Serjeant, ed., *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period* (Cambridge, 1990), s. 395.

20 Adam Mez, *Die Renaissance des Islams* (Heidelberg, 1922), alıntılayan Joel Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam* (Leiden, 1986), s. 3.

âlimin çabasıyla kurulan halifenin Bağdat'taki kütüphanesinin müdavimleri arasındaydılar. Bu dönemde, Batı'da da özellikle 780'den, yani, Charlemagne'ın önemli ya da nadir kitapların nüshalarının toplanması[21] çağrısında bulunmasından sonra kütüphaneler oluşmuştu, ancak klasik eser adedi ve zenginliği bakımından mukayese edilecek vaziyette değillerdi. Her büyük Orta Asya kentinde bulunan kitap satıcıları ve yoğun ilgi toplayan, paralı kitap sevdalılarını çeken kitap mezatları konularında ise Batı'nın söz söylemeye hakkı yoktu.

Peki bu birbirleriyle irtibatlı düşünürlerin bir ekip olup olmadıkları hakkında ne söylenebilir? Bu altın çağın bilginleri bilimsel gerçeklere ulaşmak için tümden gelim, mantıkî tartışma, sezgi, tecrübe ve gözlem gibi birçok yöntem olduğuna işaret ediyorlar ve böylece bilimsel teşebbüslerini hem genişletiyorlar hem de derinleştiriyorlardı.[22] Bu alanların her birinde ihdas ettikleri kuralları eşit derecede basit ve şaşırtıcı bir biçimde karmaşık meselelerde ve dâhilî nesnelerle gök hareketlerinde uyguluyorlardı. *Evrensellik* nosyonu genelde bilimsel devrimin ve Isaac Newton'un döneminin bir başarısı olarak kabul edilir.[23] Ancak Orta Asya'nın Aydınlanma Çağı'nın önde gelen isimleri tarafından bir gerçeklik olarak kabul edilmişti.

Diğer alanlar gibi ilahiyat da bu dönemde zirve noktasına ulaşmıştı. İbn-i Sina vahiy ve imanın açıklanamaz olduğunu kabul etmekle beraber, dini akıl zemininde ele alan çok sayıdaki düşünürden yalnızca birisiydi. Başta İslam itikadına akıl çerçevesinde yaklaşma hususunda oldukça ısrarcı olan Mutezileler olmak üzere kimisi dine akıl çerçevesinde yaklaşmaya ağırlık vermişti. Orta Asyalılar tarafından kurulmamış olsa da bu önemli ve ihtilaflı itikadî mezhep en ateşli destekçilerini Orta Asya'da bulmuştu. Üstelik bölgede Hivi el-Belhî, Ebu Bekir el-Râzî ve İbn-i Râvendî gibi dine şüpheyle yaklaşan ya da açıktan açığa ateist olan düşünürler de yer alıyordu.

---

21 Rosamond McKitterick, "Eighth Century Foundations," içn. *The New Cambridge Medieval History*, ed. McKitterick (Cambridge, 1995), Cl. 2, s. 709.

22 Seyyed Hossein Nasr, "The Achievements of Ibn Sina in the Field of Science and His Contributions to Its Philosophy," *Islam and Science* 1, 2 (Aralık 2002), http://find.galegroup.com/itx/printdoc.do?contentSet=IAC-Documents&docType-IAC&isll.

23 Bkz. Peter Dolmnick, *The Clockwork Universe: Isaac Newton, the Royal Society, and the Birth of the Modern World*, (New York, 2011).

Öte yandan bölgede inançları sadece vahiy ya da hadislerin üzerine bina edenler de vardı. İslam'ın ikinci kaynak kitabı olan hadis külliyatı bir Orta Asyalıya, Buhârî'ye aitti ve Sünnilerce (keza Şiilerin de ekseriyetince) değişmez kabul edilen diğer altı hadis kitabının beşi de Orta Asyalılar tarafından derlenmişti.[24] Sünni İslam'ın dört mezhebinden birisi burada kurulmuş, bir diğeri de en çok bu bölgede yaygınlık kazanmıştı. Sünni ortodoksinin en kuvvetli destekçisi ve medreseye de bu gayeyi ve bugünkü yapısını kazandıran Nizamülmülk'tü. Hem akılcılara hem de gelenekçilere şiddetle karşı çıkan akım ise tasavvuftu. Bu akım da kendisini ifade etme biçimi bulmuş ve büyük bir nüfuz elde etmişti. Dünyanın muhtelif yerlerinde etkili olan Necmeddin Kübra, Ahmed Yesevî, Bahaeddin Nakşibend'in pirleri oldukları tarikatlar burada kurulmuştu.

Aydınlanma Çağı sanat ve edebiyatta mükemmel başarılarla doludur. Belhli Mevlâna Celaleddin Rumî ve Ömer Hayyam gibi mutasavvıf şairlerin bugün bile dünya çapında bir okur kitlesi vardır. Erken dönem şairlerinden Rûdekî ve Escedî gibi isimler Fars edebiyat geleneğinin kaynağını oluşturmaktadırlar. İranî halkların mükemmel bir panoramasını veren ve diğer millî destanlar için bir standart oluşturmuş olan *Şehnâme*'nin yazarı Firdevsî Horasanlı idi ve *Şehnâme*'nin büyük bir kısmı bugünkü İran'da değil Orta Asya'da geçmektedir. İbn-i Sina da dâhil olmak üzere bilim adamlarının neredeyse tamamı eserlerinin en azından bir kısmını manzum hâlde yazmışlardı.

Mimarlık ve resim oldukça ilerleme göstermişti. Fırınlanmış tuğladan yapılan çok sütunlu minare 1108-09'da bugünün Özbekistanı'nda yer alan Carkurgan'da yapılmıştı ve hâlen ayaktadır. Çok defa tadilata uğrayan Selçuklu Sultanı Sencer'in türbesi de 1157'de tasarlanmıştı. Her ikisi de Serahslı olan Ali ve Muhammed ibn-i Atsız adlı mimarlar tarafından inşa edilmişti. Romalı mimarlar ikinci asrın başlarında Pantheon'da iki kubbe kullanmışlardı, ancak bu teknik, anlaşılan, daha sonra unutulmuş, Sencer'in Merv'deki türbesinin ve Horasan'daki bazı daha küçük yapıların inşasında yeniden ortaya çıkmıştı. Sonrasında ise Brunelleschi'nin Floransa'daki kubbesinde, ardından da Avrupa ve Amerika'daki birçok iki kubbeli yapıda kullanılmıştı. Aynı şekilde, Buhara'daki Kalyan

24 C. E. Bosworth, "Legal and Political Sciences in the Eastern Iranian World," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, s. 133.

Minaresi'nin dış süslemesinde kullanılan baklava şeklindeki elmas deseni de Venedik'teki Doge Sarayı'nın duvarlarını süslemişti.[25]

Bölgenin tamamında resim sanatının İslamiyet öncesi kültürlere uzanan derin kökleri vardı. Müslümanlıkta suret çizmek yasaklanmış olsa da resim İslamiyet sonrasında varlığını devam ettirmiş, hatta dönemin sonunda büyük bir canlanma göstermiştir. Geç dönem Orta Çağ'ın en büyük ressamlarından birisi Afganistan'ın Herat kentinden olan Kemaleddin Bihzâd olup zarif kitap süslemeleri ve minyatürleri bugün İslam sanatının zirvesine örnek olarak gösterilmektedir. Aslında zanaatkârlar genelde eserlerine imzalarını bırakmıyor olsalar da birçok Orta Asyalı gümüş ve bronz ustası en çok kullanılan eşyaların bile üzerine gururla imzalarını atıyorlardı. Özenle dokunmuş kumaşlar Batı'da büyük ilgi görüyor ve Avrupa katedrallerinin hazinelerine gönderiliyorlardı. Bugün hâlâ bu katedrallerde yer almaktadırlar.

Bilime, fikir dünyasına ve sanata tüm bu katkıları yapanlar köşelerine çekilip sürekli çalışmakla meşgul olan ya da her şeyden el etek çekmiş kimseler değillerdi. Aksine çokça seyahat eden, hamileriyle başa çıkmaya çalışan ve meslektaşları ile sert polemiklere giren faal kimselerdi. İslam'da haram olmasına rağmen hepsi olmasa da çoğu şarap içiyordu. Hatta öyle ki dönemin şairlerinden Enverî'nin "şiir ve yazılarının büyük çoğunluğu" fazla dünyevî olmaları sebebiyle bir günümüz Müslüman editörü tarafından tercüme edilmeye uygunsuz bulunmuştu.[26] Kısaca ifade etmek gerekirse bu kimseler yerinde duramayan, hayat dolu ve şahsiyetlerini tabii olarak işlerine ve çevrelerine yansıtan insanlar gibi her işin altından kalkmaya muktedirlerdi.

Büyük İsviçreli tarihçi Jacob Burckhardt dinamik bir dönem olan İtalyan Rönesansı'nı geride kalan Orta Çağ'dan ayıran asıl farkın, kendi ifadesi ile, "bireyin keşfi" olduğunu söylemektedir. Her ne kadar bu fikir Yunanları ve Romalıları kastediyorsa da önümüzdeki sahnede toplanmış olan Orta Asyalı düşünürler ve sanatçılar da Vinci'nin zamanından beş yüz sene evvel aynı keşfi ya da yeniden keşfi yapmış olmalarından ötürü ödülü hakketmektedirler. Bu keşif yeniliklerin en büyüğü olarak görülebilir.[27]

---

25 Bkz. Rosamond Muck, *Bazaar to Piazza: Islamic Trade and Italian Art, 1300–1500* (Berkeley, 2002).

26 K. B. Nasim, *Hakim Aiuhad-ud-Din Anwari* (Lahore, tarihsiz), s. 167n.

27 J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (New York, 1958), 143; krş. Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 11–12.

Entelektüel Sınıf

Bu üstünkörü verilmiş yetersiz isim listesi bile bu orta çağ Orta Asyalılarının kadim Yunan mirasını sadece nakletmekle kalmayıp, muhtelif sahalarda çok önemli yeni bilgiler üretmiş olduklarının bir kanıtıdır. Başarılarının kapsamına ve çeşitliliğine bakarak "Bu insanlar kimdi?" sorusu sorulabilir. Tek bir kalıba sokmak mümkün olmasa da başta milliyetleri üzerinden olmak üzere birkaç çeşit tasnif yapılabilir.

Tamamı olmasa da Batılı kaynakların çoğu İbn-i Sina'yı, Harezmî'yi, Farabi'yi, Gazalî'yi ve diğerlerini Arap olarak tanımlamaktadırlar. Bu fahiş hataya Avrupa ve Amerika'nın en makbul felsefe ve bilim tarihi eserlerinde bile rastlamak mümkündür.[28] O dönemde Orta Asyalı düşünürlerin çoğunun Arapça *yazdığı* doğrudur. Hatta Arapçanın tüm İslam âleminde tek *lingua franca* (ortak dil) olarak tayin edilmesinin bir uluslararası fikir pazarı oluşturulmasındaki rolü çok büyüktür. Arap dilinin yabancı kavramları benimsemesindeki ve bilimsel ve teknik iletişimin ihtiyaçlarına kendisini uyarlamasındaki hız baş döndürücüdür. Ancak Arapçayı yeni kavram ve ıstılahlarla zenginleştirme sürecinde en büyük pay, çokça eser veren Orta Asyalılara aittir. Aynı dönemde Latince evrensel bir dil olmaktan çıkıp sadece düşünce ve din dili haline gelmekteydi. Fransız araştırmacı Jacques Boussard şöyle diyordu: "Latince gün be gün deforme oldu, basitleşti ve sonunda yeni, oldukça kaba ve gayr-ı medenî bir dil doğurdu: Vulgar Latince."[29]

İngilizce bir kitap kaleme alan bir Japon ne kadar İngiliz ise bin sene evvel eserini Arapça yazan bir Orta Asyalı da o kadar Araptı. Yukarıda bahsedilen yazar ve düşünürlerin çoğu hayatlarını Arapça konuşulan bir çevrede geçirmişlerdi ama ana dilleri Arapça değildi. Kaldı ki Arap da değillerdi. Harvard'dan Richard N. Frye "Birkaç istisna hariç hem dinî hem de fennî ilimlerdeki Müslüman araştırmacıların çoğunun Arap olmaması gerçeği dikkat çekicidir," tespitinde bulunmuştur.[30] On birinci asırda yaşayan tahsilli bir Arap, Arapça yazan "çağın takdire şayan insanlarının"

---

28 Bkz. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, ed., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge, 2005); Roshdi Rashed, ed., *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 3 Cl. (Londra, 1996); Jim al Khalili, *The House of Reason: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave us the Renaissance*, (Londra, 2011).

29 Jacques Boussard, *The Civilization of Charlemagne*, (New York, 1968), s. 18.

30 Richard N. Frye, *The Golden Age of Persia* (Londra, 1975), s. 150.

bir listesini çıkartacak olsa, listeleyeceği 415 kişinin üçte biri Orta Asyalı, kalan üçte ikinin yarısından çoğu da İranlı olurdu.[31] Orta Asyalılar bilim, felsefe ve matematikte önde geliyorlardı. Bu alanlarda çalışanların yüzde doksanı Orta Asyalıydı.[32] Çoğunluğu İranlı olup muhtelif İran dillerini konuşuyorlardı, ancak Türkler de hiç azımsanacak sayıda değillerdi. Bu insanların ana dilleri ya İranî ya da Türkî bir lisandı.

Peki bugün anladığımız manada İranlı ya da Türkler miydi? Bin yıl önce devlet olarak ne Türkiye ne de İran vardı. İranî ve Türkî dil ailelerine mensup dilleri ve lehçeleri konuşan halklar günümüz İran topraklarının doğusundan başlayarak geniş bir alana yayılmışlardı. On birinci asra kadar bugün Türkiye'nin bulunduğu bölge bu alana dâhil değildi. Günümüz Türkleri onuncu asır Orta Asyası'ndaki Türkî dilleri anlayamazlar. Aynı şekilde Tahran'da yaşayan bir İranlının da hepsi İranî dil olmasına rağmen Soğd, Baktriya veya Harezm dillerini anlaması mümkün değildir. Tüm bu farklı İranî ve Türkî kavimler "Büyük Orta Asya" bölgesinde karşılaşmış, birbirine karışmış ve erken dönemden itibaren çoğulcu ama gerçek ve ayırıcı kimliklerini de muhafaza ettikleri bir yapıya bürünmüşlerdi.

Orta Asyalı İranlıları günümüzdeki İran halkından ayırmak için araştırmacılar "Pers Menşeili" (*Persianate*) veya "İranî" kavramlarını kullanmaktadırlar. Bu hususî kimliğin belirlenmesinde Orta Asya'nın coğrafî konumu önemli bir rol oynamaktadır. Orta Asya'daki halklar yakın olması itibariyle hem Hindistan ve Çin hem de Orta Doğu ile ticarî ilişki hâlindelerdi. Daha batıda yaşayan Türkî ve İranî diller konuşan topluluklar ise daha ziyade Orta Doğu, Kafkasya ve Avrupa ile irtibat kurmuşlardı.[33] Dolayısıyla on birinci asırda Türkî ya da İranî bir dil konuşuyor olmanın manası bugünkü manasından oldukça farklıydı.

Erken dönemlerden itibaren anlaşılıyor ki Orta Asya'daki İranî halklar bugün İran'da yaşayanlar ile aynı değillerdi. Herodot Pers

---

31 Abu Mansur al-Thalibi (961–1039), alıntılayan A. Afsahzod, "Persian Literature," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, s. 370.

32 Bkz. Bl. 6; Ayrıca bkz. A. Dzhalilov, *Iz istorii kulturnoi zhizni predkov tadzhiksgogo naroda i tadzhikov v rannem srednevekove*, s. 42.

33 Orta Asya ve İran arasındaki ayrımın tarih öncesi kökleri ve bu ayrımın bir parçası olarak Horasan kimliği hakkında bkz. Fredrik T. Hiebert ve Robert H. Dyson, Jr., "Prehistoric Nishapur and the Frontier Between Central Asia and Iran," *Iranica Antiqua* 37 (2002), s. 113–29.

kralları Serhas ve Darius'un "Pers" olarak kabul ettikleri halklardan vergi almadıklarını kaydetmiştir. Ancak İranî bir dil konuşuyor olmalarına rağmen Orta Asyalılar farklı kabul edilmiş ve Pers İmparatorluğu tarafından vergiye tâbi tutulmuşlardı.[34] Bugün İran vatandaşları ile Dari ya da Tacik lehçelerini konuşanlar arasındaki fark İranlıların Şii, Orta Asya'daki akrabalarının ise büyük ölçüde Sünni olmaları ile ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde göçebe olarak geldikleri Orta Asya'da yerleşik hayata geçen Türkî kavimlerin yeni ilişkiler ve hayat tarzları benimseyerek diğer Türkî kavimlerden ayrıldıkları ve bugün Sibirya ve Doğu Kazakistan'da kalan Altay anayurdunda yaşayan Türkler ile aralarında ciddi farklılıklar oluştuğu bir gerçektir.

Hem İranî hem de Türkî yazarlar ve entelektüeller arasındaki ikinci benzer özellik hemen hepsinin kent ortamında yetişmiş ve faaliyetlerini kentlerde gerçekleştirmiş olmalarıydı. Maalesef, yaşadıkları Orta Asya kentlerini bugün, görmek bir yana, tasvir etmek dahi zordur. Bunun sebebi Orta Asya'daki ana inşa maddesinin, kerpice benzer ucuz, kuvvetli ama yağmur ve rüzgara karşı dayanıksız güneşte kurutulmuş tuğla olmasıydı. Orta çağ yazarlarının uzun uzadıya tarif ettikleri neredeyse tüm abidevî ve mütevazı yapılar arkalarında bir toprak yığını bırakarak yok olmuşlardır. Eğer taştan inşa edilmiş olsalardı hâlâ ayakta duruyor ve turistler de binaların çoğunun taştan olduğu İtalya ve Hindistan'a olduğu gibi Orta Asya ve Afganistan'a akın ediyor olabilirlerdi. Orta Asya'daki binaların bir diğer düşmanı ise depremlerdi. Faal fay hatları sıklıkla bölgeyi sallıyordu. Bir nesil Nişabur kentinin iki defa depremlerle yerle bir olduğuna şahit olmuştu (1115 ve 1145).[35] Dönemin mimar ve mühendislerinin geliştirdiği teknikler büyük bir deprem karşısında çaresiz kalıyordu.

Bölgedeki büyük arkeolojik kazılar sayesinde bugün orta çağ dönemindeki bir Orta Asya kentinin resmini çıkartabilmek kısmen mümkündür. Her yerde olduğu gibi içinde tacirlerin koşuşturduğu büyük iş yerleri sınaî ve ticarî faaliyetlerin merkezi olup sükunete ve istirahate müsaade etmiyordu. Sıklıkla rastlandığı üzere büyük din alimi Burhaneddin el-Merginânî eserlerinin çoğunu tecrit edilmiş bir mekânda

34 Herodotus, *The Histories*, trc. Robin Waterfield (Oxford, 1998), s. 210.

35 Charles K. Wilkinson, *Nishapur: Some Early Islamic Buildings and Their Decoration*, Metropolitan Museum of Art (New York, 1986), s. 43.

değil, bilakis, bugün Özbekistan'da kalan memleketi Merginân'daki doğu-batı kervan güzergahına birkaç adım uzaklıktaki evinde kaleme almıştı. Merginân ve diğer Orta Asya kentleri Batılı Oryantalist araştırmacılar tarafından uydurulan "İslamî kent" özelliklerinden sadece birkaçını taşıyordu. Aslına bakılırsa Orta Asya kentleri İslam dünyasında hem form hem de yapı itibariyle oldukça ayrık bir konumdaydı. Bu durum şaşırtıcı değildir, zira bu kentler Arap ordularının gelmesinden neredeyse üç bin sene evvel kurulmuş olup kendilerine özgü alan planlaması ve mimari yapı geliştirecek geniş vakte sahip olmuşlardı.

Peki Orta Asyalı entelektüellere oturup derin düşüncelere dalmaları için kim para veriyordu? Bu vazifenin hükümdarlara ait olduğunu düşünen Birûni "ancak bu sayede âlimlerin zihinlerini yaşam ihtiyaçlarının günlük tedirginliklerinden kurtarabilirler ve dikkatlerini insan tabiatının esasında yer alan daha fazla ün ve şeref elde etmeye yoğunlaştırabilirler," demekteydi.[36] Dönemin büyük zihinlerinden bazıları hükümdarların desteğini alabilmiş olsalar da nadiren iyi geçinebilirlerdi. Daha ziyade düşünürler hükümdarların desteğini almak ya da huzur içinde çalışmalarını yürütmelerine imkân tanıyacak bir eli açık zengin bulmakta başarısız oluyorlardı. Helen Waddell'in 1927'de kaleme aldığı ve birinin himayesine girebilmek için kapı kapı dolaşan Avrupa'nın liriklerini anlattığı kitabının başlığı ödünç alınacak olursa bu düşünürlere de "seyyah âlimler" (*wandering scholars*) denilebilir. Dünyevî becerileri olanlardan bazıları idareci olarak istihdam ediliyorlardı: Vaktinin önünde giden bir bilim adamı ve filozof olarak tanıdığımız İbn-i Sina Samanîlerin himayesinden istifade etmiş ve daha sonra birkaç yıl boyunca Büveyhî hükümdarı Şems'üd Devle döneminde bugün başbakanlığa tekabül ettiği söylenebilecek bir vazife yürütmüştür. Kendi sultanı için yazdığı bir nasihat kitabı ile meşhur Nizamülmülk de Selçuklu İmparatorluğu'nda benzer bir konumdaydı ve en güçlü siyasî figürdü. Ancak aralarında Yusuf Has Hacib'in de bulunduğu birçok düşünür bir hükümdar tarafından "keşfedilme" ve ödüllendirilme ümidiyle kalın eserler yazıyorlardı. Yusuf Has Hacib örneğinde bu durum işe yaramıştı. Homeros'un İlyadası'ndan çok daha uzun bir millî destan kaleme almış olan büyük şair Firdevsî ise vaad edilen para için ömür boyu beklemişti. Parası ancak öldükten sonra gönderilmişti.

---

36 Biruni, *Alberuni's India*, ed. Edward C. Sachau, 2 Cl. (Londra, 1910), Cl. 1, s. xv.

İşler düşünürlerin arzu ettiği gibi gitmiş olsun ya da olmasın, servetlerinin bir kısmını bilim ve sanatı desteklemek için ayırmaya hazır olan zengin ve güçlü bir hami arayışı Orta Asya düşünce tarihinin bir parçasıdır. Bereket ki, birçok asır boyunca, aralarında gaddarlıkları ile nam salmış olanların da yer aldığı bölgenin hükümdarları bilge kimselere sahip çıkmayı bir vazife olarak görmüşlerdir. İşin kötü yanı ise bu himaye meselesi bir gösteriş yarışına dönmüştür. Muhteris hükümdarlar düşünürleri ve yazarları gösterişli ziyafetlerde sadece kendi zekâsının inceliğini göstermek için toplayabiliyordu. Bununla birlikte fikir hayatını gerçekten anlayabilen ve kendi maiyetindekiler için doğru meziyeti teşhis edebilme kabiliyetine sahip hükümdarlar veya soylular da yok değildi. Engin bakış açısı ve sabır ile harmanlanmış maddî destekleri birçok parlak bilim adamının ve düşünürün hemen her toplumda büyük bir servet olarak değerlendirilebilecek şekilde günlük ihtiyaçları nasıl karşılayacakları endişesine kapılmadan yıllarca çalışmalarını yürütmelerine imkân tanıyordu.

Bu hamilerin çoğu mahallî kimseler olup sadece bir kente, vadiye ya da bölgeye hükmeden hanedanlık ya da aşiret reisleriydi. Daha geniş çaplı bir destek için ise entelektüeller ve sanatçılar Büyük Orta Asya'yı elinde tutan muhtelif imparatorlukların hükümdarlarına yanaşıyorlardı. Bu imparatorluklardan erken dönemde Kuşanlar, Baktriyanlar, Harzemşahlar ya da daha sonraki dönemde ortaya çıkan Samanîler, Gazneliler ve Timurlular gibi bazıları önceleri mahallî olarak etkinlerdi. Bağdat Halifeliği gibi diğerleri ise bölgenin dışından olup savaş yoluyla mahallî aşiretler ve hanedanlıklar üzerinde hâkimiyet kurmuşlardı. Çoğu merhametsiz ve kana susamış idarecilerdi, ancak bazıları düşünürlerin ve sanatçıların desteğini almanın idarelerini yüceltteceğini ve zayıflık değil, aksine güç kaynağı oluşturacağını hızlıca idrak etmişlerdi.

Yukarıda bahsedilen ve henüz isimleri anılmayan bu entelektüeller genelde "Müslüman" ya da "İslamî" başlığı altında gruplandırılırlar. Hepsi olmasa da çoğu İslam'a bağlılardı. Hatta bazıları oldukça dindardı. Ancak bu durum kimliklerinin tanımlayıcı bir parçası mıydı? Ya da bu etiketi kullanmak ne kadar doğrudur? Daha derine gidildiğinde bunlardan kimisinin ortodoks Sünni, kimisinin Şii, kimisinin ise heterodoks olduğu görülemez miydi? Hatta on sekizinci asır Aydınlanma Çağı'ndaki çoğu düşünür gibi kimisi Tanrı'yı İlk Sebep (*Vacib-ül Vücud*) olarak görüp mevcut hayatta Tanrı'nın varlığını elzem bulmayan

deistlerden olabilirler miydi? Orta Asya'da İslamlaşma sürecinin üç asra yayıldığı ve bu esnada birçok diğer dinî ve fikrî akımın yeşermeye devam ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla bu zaman ve mekândaki tüm sanatı "İslamî" olarak nitelemek ne kadar doğrudur? Yoksa *New York Times* gazetesinde yer alan Londra'daki büyük bir serginin eleştirisini yapan bir yazıda belirtildiği üzere "İslam sanatı" oryantalistlerin icat ettiği "zeminsiz bir efsane" midir?[37] Eğer varsa diğer inançların tesiri nedir? Bilim adamları ve felsefeciler arasındaki kuşkucular, özgür düşünceye sahip olanlar, agnostikler ve ateistler nereye konulacaktır?[38]

Üç Soru: Sorması Kolay, Cevaplaması Zor

Asırlar boyu Orta Asya'yı fikir dünyasının merkezi hâline getiren ve eserleriyle hem Doğu'da hem de Batı'da bilimi ve medeniyeti derinden etkileyen bu üretken düşünürler tanımlanmak istendiğinde akla birçok soru gelmektedir. Bu bilinmezlikleri çoğaltıp teferruata gömülmektense hepsini üç soruda toplamak daha mantıklı ve işleri kolaylaştırıcı olacaktır. Birincisi, bu asırlarda Orta Asyalı bilim adamları, filozoflar ve düşünürler ne tür başarılar elde etmişlerdir? İkincisi bu neden olmuştur? Son olarak bu verimli ve çalkantılı fikir hareketinin neticesi ne olmuştur?

Bu soruların her birinin cevaplanması beraberinde ciddi zorluklar taşır. İlki astronomiden İslam ilahiyatına kadar çok fazla sayıda disiplin ve sahayı ilgilendirir. Bu sahaların ve disiplinlerin hepsi aynı dönemde ortaya çıkmamıştır. İlerlemelerin standartları durgunluk dönemlerine göre mi yoksa, daha da kötüsü, birbirlerine göre mi ele alınmalıdır? İlerlemeler uzun dönemli tesirleri ya da dönemin düşüncesine nüfuz etmeleri üzerinden mi değerlendirilmelidir? Tamamıyla kabul görmüş olan ikinci yaklaşım İslam âleminin en tanınmış müneccimi olan ve Batı'da da bir o kadar saygı duyulan Ebu Maşer el-Belhî ile buluşları bugün bile geçerliliğini koruyan Hucendî veya Fergânî gibi gökbilimcilere eşit derecede kıymet verilmesine sebep olmaktadır.

37 Souren Melikian, "Islamic Culture: Groundless Myth," *New York Times*, Special Report, Kasım 5–6, 2011.

38 Judah Rosenthal, "Hiwi al-Balkhi, A Comparative Study," *Jewish Quarterly Review*, New Series, 38, 3 (Ocak 1948), s. 317–42; Sarah Stroumsa, "Ibn al Rawandi and His Baffling Book of the Emerald," *Freethinkers of Medieval Islam* (Leiden, 1999), Bl. 2.

Tüm bunların sebebini irdeleyen ikinci soru daha çetindir, zira insanlık tarihinin illiyet (*causality*) ile ilgili temel sorularını beraberinde getirir. Tolstoy, *Savaş ve Barış*'ın sonunda Napolyon'un 1812'deki Borodino Muharebesi'ndeki hâl ve hareketlerini açıklamaya gayret ederken oldukça tehlikeli bir alana girmişti. Yine de nispeten daha yakın bir dönemde vuku bulan bir Avrupa muharebesini izah etmek uzak bir dönem ve mekândaki entelektüel ve kültürel coşkunluğun nedenlerini açıklığa kavuşturmaktan daha kolaydır.

Aynı şekilde Pericles döneminde Atina'nın, Rönesans zamanında Floransa'nın, Restorasyon döneminde Londra'nın, Klasik dönemde Weimar'ın, altın çağında Nara'nın ya da bu hususta, Emerson, Thoreau veya Alcotts dönemlerinde Massaschusetts'teki Concord'un bu zihnî dinçliği nasıl elde ettikleri sorulabilir. Bu hususî kültürel coşkunluk dönemlerinin her birinin ve de Orta Asya'nın Aydınlanma Çağı'nın altında insan yaratıcılığının kaynakları ve insan hareketinin saikleri ile ilgili sonsuz sayıda öngörülmesi imkânsız etkenler yatmaktadır. Birisi de kalkıp bizi merak etmeye ve düşünmeye neyin sevk ettiğini pekâlâ sorabilir!

Tüm bunların sonunda ne olduğunu soran üçüncü soru daha zorlayıcıdır, çünkü bölgede ve dünyada olup biteni doğrudan ilgilendirmektedir. Bugün, bölgedeki düşünen kadınlar ve erkekler bu soruyu birbirlerine sormaktadırlar. Analistler ise mesele Orta Asya'nın batısından başlayıp Orta Doğu'ya geldiğinde konuya müdahil olmaktadırlar. Aynı soru başka bölgelerde, başka zamanlarda yaşanmış parlak dönemlerle ilgili de sorulmaktadır. Edward Gibbon'a *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi* isimli altı ciltlik kitabı yazdıran da işte bu sorudur. Tespitlerinde çekingen davranmayan Gibbon Roma'nın çökmesiyle ilgili olarak kamu ahlakının çökmesinden, özel askerî birliklerin bozulmasına ve mistik Hristiyanlığın tesirine kadar çok sayıda parlak hipotez ileri sürmüştü. Ciltler okura âdeta altı çeşit yemeğin olduğu bir ziyafetteymiş hissi vermektedir. Daha yakın dönemde Joseph Needham ve meslektaşları tam yirmi altı ciltlik bir eser meydana getirdiler. Kendilerini *Çin'de Bilim ve Medeniyet* adlı bu eserin sonuna sonuçtan ziyade bir sorgulamayı andıran *Genel Çıkarsamalar ve Yansımalar* ismiyle bir bölüm daha eklemek zorunda hissettiler. Çin'in zengin bilim ve teknoloji geleneğinin zaman içinde düşüşe geçmesine sebep olan gelişmelere ilişkin derin tartışmalar yapan bu bölüm "Needham Sorusu" olarak adlandırılmaktadır. Soru hâlâ tartışmaya açıktır.

Yürünemez Yollar

İşte elinizdeki çalışma bu soruların cevabını bulmaya uğraşmaktadır. Büyük Orta Asya'daki Aydınlanma Çağı'nı irdeleyen her çalışma bu soruları sormak zorundadır. Kesin cevaplar vermek kolay değildir. Soruların yeni sorular doğurması kendi içinde bir zorluk meydana getirmektedir. Buradaki tehlike bu incelemenin budanmamış, dalları dikenlerle dolu bir çalılığa benzeyecek olmasıdır. İncelemenin bir kaleydoskop gibi birden fazla odağının olmasının ve bizi sadece renkler ve şekiller hafızasına gark etmesinin önüne geçmek için nelerin dâhil *edilmeyeceğini* belirtmekte fayda vardır.

İlk başta şiirle birlikte sanatların en yücesi olarak görülen musiki meselesi gelmektedir. Orta Asyalıların Helenistik Yunan üstatlarını geride bırakıp Avrupalılara yol gösterdikleri alanlardan birisi de musiki icrası ve özellikle de musiki nazariyatıydı.[39] İslam'ın gelmesinden çok önce telden ses çıkartmak üzere yayı icat etmişlerdi. Çin, Hindistan ve Batı'ya hızla yayılan bu icada bakılarak Orta Asya'nın kemanın anayurdu olduğu söylenebilir.[40] Tüm çağlara seslenen şair Rûdekî aynı zamanda müthiş bir müzisyendi. Kabiliyetli bir udî olan filozof Farabi, *Kitab'ül Musiki el-Kebir* (Büyük Musiki Kitabı) isimli bir eser kaleme almıştı. Musiki nazariyatının yapı taşlarından biri olarak görülen bu eser Latinceye tercüme edilerek Avrupa'nın musikiye bakış açısını derinden etkilemişti.[41] Diğer Orta Asyalılar da çalışmalarını Farabi'nin attığı temel üzerine bina etmişlerdi. Ancak on yedinci asra kadar muntazam bir nota sisteminin olmaması sebebiyle bugün Farabi döneminde yapılan müziğin nasıl bir şey olduğunu bilemiyoruz. Daha da kötüsü Orta Asya musikisindeki usul ve yarım sesler ile Batı'nın on iki ton ölçüsü arasındaki psikolojik uçurum, o günün musikisini dinlemek mümkün olsa bile, idrak etmeye ve lezzet almaya mâni olur. Bu sebeple bu kitapta musiki rolünü oynamayacaktır.

39 Dzhalilov, *Iz istorii kulturnoi zhizni predkov tadzhiksgogo naroda i tadzhikov v rannem srednevekove*, s. 128 vd.; Jean-Claude Chabrier, "Musical Science," içn. *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, Cl. 2, s. 594 vd.

40 Tibor Bachmann bu iddiayı daha ileriye taşımaktadır; bkz. *Reading and Writing Music* (AnnArbor, 1969), Cl. 1, s. 137–54; alıntılayan Harvey Turnbull, "A Sogdian Friction Chordophone," içn. *Essays on Asian and Other Musics Presented to Laurence Picken*, ed. D. R. Widdess (Cambridge, 1981), s. 197.

41 Henry George Farmer, *Al-Farabi's Arabic-Latin Writings on Music* (New York, 1965).



Figür 1.1. Zarif müzisyenler, Kuşanlar dönemi kireçtaşı duvar süslemesi, Airitam, Özbekistan (1.-3. asır arası). Orta Asyalı müzisyenler telli çalgıları geliştirmiş ve yayı icat etmişlerdir. ■ Envanter No: CA 3199 Devlet Hermitage Müzesi, St. Petersburg. Fotoğraf © Devlet Hermitage Müzesi. Fotoğraf: Alexander Lavrentiev.

Aynı şekilde, popüler kültür meselesine de ilerleyen sayfalarda oldukça az değinilecektir. Felsefî ve ilmî risaleler yazdıran aynı edebiyatın içinde masallar, cin çıkarma hikâyeleri, fıkralar, büyüler ve tılsımlardan tutun da çillerin ve tiklerin nasıl geçirileceğine kadar birçok kocakarı tavsiyesi veren kitaplar da mevcuttu. Pers, Hint, Yunan ve Arap kitaplarından derlenmiş cinsel manada tahrik edici hikâyelerin yer aldığı mecmualar ve elbette *Hünerli Kadın*, cariyeler ve eşcinseller üzerine yazılmış çok sayıda kitap vardı.[42] Ancak popüler kültürün bu tarz tezahürleri bu çalışmanın ana konusunu oluşturan yüksek kültürü pek az etkilemiş gibi durmaktadır.[43] Elbette daha derinlemesine bir araştırma bu yargıyı haksız çıkartabilir. Popüler değerlerin entelektüel değişimi tetiklediğinin tek somut örneği mümine doğrudan Tanrı ile irtibata geçebilmesi için tüm dünyevî endişelerini bir yana bırakması gerektiğini salık veren tasavvuf meselesidir. Bu meselede "aşağıdan gelen" bir hareket sonunda entelektüellerin dikkatini çekmiştir. Entelektüellerin

42 Al-Nadim, *The Fihrist of al-Nadim*, ed. ve trc. Bayard Dodge, 2 Cl. (New York, 1970), Cl. 2, s. 735–36.

43 Boaz Shoshan, "High Culture and Popular Culture in Medieval Islam," *Studia Islamica* 73 (1991), s. 67–107. Bu çalışma doğrudan Orta Asya'ya eğilmemekle birlikte yeni araştırmalar için ufuk açıcı fikirler vermektedir.

verdikleri tepkiler İslam dininde kalıcı değişikliklere sebep olduğu gibi Hristiyanlığı da etkilemiştir.

Bazı okurlar, M.Ö. birinci asırdan M.S. on beşinci asra kadar Orta Asya'yı arşınlayan ister İranî, ister Moğol isterse Türkî olsun, çok sayıdaki göçebe halkın kültürleriyle ilgili daha fazla malumat görmek isteyebilirler. İslamiyet'in henüz gelmediği altıncı asırdan itibaren Orta Asya'da hâkimiyet kuran Türk kavimleri kendi bölgelerini muhafaza etmekte Bizans ve Çin ile diplomatik ilişki kuracak kadar kararlılardı. Diğer göçebe imparatorluklar idareleri büyük bir dikkat ve çok fazla enerji isteyen geniş topraklara ve muhtelif halklara hükmediyorlardı. Amaç küçümsemek olmamakla beraber göçebelerin entelektüel kabiliyetleri Aristocu epistemolojinin incelikli noktaları gibi değil de karmaşık kozmolojik sistem ve inançlar, şiir ve şarkı yoluyla kendisini ortaya koymuştu. Yine de, zaman içerisinde bu topluluklar bölgenin kentlerinde hâkim olan herkesçe kabul görmüş ve çok kültürlü zihin dünyasına dâhil olabilen ve bu tartışmaya katkıda bulunabilen entelektüeller çıkartabilmişlerdi. Ancak dine, dünya görüşüne ve toplumsal bakış açısına ilişkin merak uyandırıcı sorularla göçebelerin edebî abideleri sadece yerleşik şehirlerde üretilmiş olan muntazam metinler ve sanat eserleri ile çerçevelenmiş olan bu incelemenin sınırlarını aşmaktadır.

Orta Asya ile güneyinde, güneydoğusunda ve güneybatısında kalan diğer esaslı kültürler arasındaki karmaşık kültürel ve entelektüel etkileşimi teferruatlı bir biçimde ele almaya yerimiz yetmeyecektir. Hiç şüphe yok ki yeniliğe götüren en kalıcı ve üretken tetikleyiciler M.Ö. beşinci asırdan başlayarak on beşinci asırdaki Timur dönemine kadar Hindistan, Çin ve Orta Doğu'dan gelen yeni fikirlerdi. Hindistan'dan öğrenilen sıfır kavramı gibi bazıları matematik ve bilimle ilgiliydi. Ya da Herat'taki sanatçıların Çinli meslektaşlarından on beşinci asırda dalga biçimli tezyinat öğrenmiş olmaları sanat alanına girmektedir. Aslında mesele daha ilginçtir, zira bu tesirler her iki yöne doğru olmuştur. Edward H. Schafer tüm bir kitabını Çin'deki Tang hanedanının sarayını süsleyen Orta Asya'dan gönderilmiş egzotik ürünlere ayırmıştır.[44]

Bu büyük medeniyetler arasındaki entelektüel ve kültürel etkileşim ve denge Orta Asya hayatının ve düşüncesinin özel karakterini

44 Edward H. Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics* (Berkeley, 1985).

tanımlamanın çok ötesine geçmiş olması hasebiyle bu çalışma açısından oldukça önemlidir. Ancak çok fazla boyutu olduğu için derine dalmak mümkün değildir. Ele alınabilir ve alınacak olan Orta Asyalıların dışarıdan gelen bu fikirleri nasıl kullandıkları ve bazılarını daha ileriye nasıl taşıdıklarıdır.

Ayrıca üstünkörü de olsa Hintçe, Çince ve Latinceye yapılan tercümeler vasıtasıyla Orta Asyalı düşünürlerin başlıca eser ve düşüncelerinin hem Doğu hem de Batı'da nasıl karşılık bulduğuna değinilecektir. Bu önemli meseleye birçok çalışma değiniyor olsa da esaslı bir incelemenin yapıldığı söylenemez. Yine de seçkin sanat tarihçisi Oleg Grabar ve ekibinin bu dönemdeki kültür akışının Batı'dan Doğu'ya doğru değil de Doğu'dan Batı'ya, daha açık ifade etmek gerekirse, Orta Asya'dan İslam âlemine ve Akdeniz'e doğru olduğu tespitini hatırlatmakta fayda var.[45] Orta Asyalıların İbn-i Haldun, İbn-i Rüşd ve daha niceleri gibi başka diyarlardaki İslam düşünürleri üzerindeki tesiri bir yana sadece Abelard'dan Thomas Aquinas'a ve Dante'ye kadar Hristiyan Batı'ya olan köklü tesirini incelemek bile birkaç ciltlik bir yekûn oluşturacaktır. Joseph Needham Çin üzerindeki tesirleri üzerine ciddi incelemeler yapmıştır, fakat Orta Asyalı düşünürlerin birçoğunun yaşadığı ve çalıştığı Hindistan'ın nasıl etkilendiğine ilişkin çalışmalar daha çok yenidir.

Yukarıda sürekli olarak erkek düşünürlerden bahsedildiğini gören bazı okurlar "peki ya kadınlar nerede" sorusunu sorabilirler. "Orta Asya'nın dâhi bir bestekâr olan ve on ikinci asır Almanyası'nda, büyük bir manastırın baş rahibeliğini yapmış tahsilli Hildegard von Bingen ya da onuncu asırda klasik üslup ile iki asır etkisi sürecek altı tane oyun yazarak tiyatronun doğuşuna öncülük etmiş Benedictine mensubu Hrosvitha von Gardersheim ile mukayese edilebilecek kadınları kimlerdir?"[46] Afganistan'ın kuzeyinde kalan ve kozmopolit bir metropol olan Belh kentinde içindeki zekâ pırıltılarını ortaya koyan coşkun edebiyatı ile herkesin takdirini kazanmış Rabia Belhî vardı.[47] Ancak sistematik düşünce dünyasında kadınların izini aramak beyhudedir. Bu

---

45 Richard Ettinghausen, Oleg Grabar, ve Marilyn Jenkins-Madina, *Islamic Art and Architecture 650–1250* (New Haven, 2001), s. 135.

46 Frances Gies ve Joseph Gies, *Women in the Middle Ages* (New York, 1978), Bl.5.

47 Bkz. Bl. 8

arayışa en yakın isimler daha sonraları rubailerinde tasavvufî tecrübeyi keşfedecek olan kadınlardır.[48]

Kimisi bu durumu kadının Müslüman ve hatta İslam öncesi toplumlardaki yeri ile açıklamaktadır. Erken dönem Müslüman toplumlar hakkında "Kadın, Cinsiyet ve Cinsellik" üzerine yazan Manuela Marín "Yazmak kadınlar için tehlikeli kabul edilirdi, zira bu kabiliyeti erkeklerle gayr-ı meşru münasebetler tesis etmek için kullanacaklarından korkulurdu," tespitinde bulunmaktadır.[49] Bu sebeple İslam hukukunu yorumlayanlar gibi ilmî faaliyetlerde bulunanlar da genellikle erkekler olmuştur.

Elbette kadınlar mülk edinebiliyor, mirastan istifade edebiliyor ve genelde aile içinde olmak kaydıyla sarraflık yapabiliyorlardı. Musevi şeriatı gibi Zerdüştlük'te de miras hukuku İslam şeriatından daha fazla kadının lehineydi. Şayet önceki gelenek devam etmiş olsaydı Orta Asya'da kadınlar sadece eğitim öğretimde değil, muhtelif alanlarda da güçlenebilirlerdi.[50] Kadınlar genelde Orta Asya siyasetinin perde arkasındalardı. Arap orduları yeni dini ilan etmek ve kenti yağmalamak için Semerkant'ın kapılarına geldiklerinde oğlunun adına idarecilik yapan çelikten bir iradeye sahip bir kadınla karşılaşmışlardı.[51] Samanîlerin Buhara'da ilmî manada zirveye ulaştıkları onuncu asırda, iktidarda bir önceki hükümdarın karısı vardı. Daha batıdaki bir Orta Asya kentinde kocasının ölümü üzerine başa geçmiş olan "Hanım" lakaplı bir kadın acımasız Gazneli Mahmut ile karşı karşıya gelmiş, geri çekilmek yerine cephede karşılaşmayı göze almış ve kendisi kazanırsa devrin en büyük komutanını, Gazneli Mahmut kazanırsa sadece bir kadını mağlup etmiş olacağını söyleyerek meydan okumuştu.[52]

---

48 Camille Adams Helminski, ed., *Women of Sufism: A Hidden Treasure* (Boston, 2003), s. 46 vd.

49 Manuela Marín, "Women, Gender and Sexuality," içn. *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, ed. Robert Irwin, *New Cambridge History of Islam* (Cambridge, 2010), Cl.4, s. 372.

50 Richard N. Frye, "Women in Pre-Islamic Central Asia: The Khatun of Bukhara," içn. *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety*, ed. Gavin R. G. Hambly (New York, 1999), s. 63–64.

51 Richard N. Frye, Narshaki, *The History of Bukhara*, (Cambridge, 1954), s. 37–39; W. Barthold (V. V. Bartold), *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, trc. T. Minorsky ve C. E. Bosworth (Londra 1928), s. 252; Frye, "Women in Pre-Islamic Central Asia," s. 65–67.

52 Lenn E. Goodman, *Avicenna* (Londra, 1992), s. 27.

Altın çağı boyunca Orta Asya göçebe fatihlerin hâkimiyeti altındaydı. Kadınlar kocalarının uzun süreli yokluklarında işleri nasıl idare edeceklerini gayet iyi biliyorlardı. On birinci asrın kuvvetli hanedanlığı Karahanlılar sekiz sene boyunca bir kadın tarafından idare edilmişti. Herkese korku salan Timur'un savaş alanı dışındaki hayatını tamamen annesi, kız kardeşi ve en kıdemli karısı yönlendiriyordu.[53] On üçüncü asırda Orta Asya'daki Moğol hükümdarının kızı silahla mağlup edebileceği bir erkekle evlenmeyeceğini söylediğinde kimse şaşırmamıştı.[54] Kadınların siyasî güce sahip oldukları açıktı. Ancak bu göçebe topluluklarda kadınlar entelektüel bir figür olarak ortaya çıkmamışlardı.

Son olarak, bu hikâyedeki oyuncuların hayatlarını adadıkları sayısız ilmî disiplinden, felsefî kaygılardan ve itikadî meselelerden bahsetmek gerekir. Birçok örnekte olduğu gibi her biri hususî bir araştırma konusudur. Her birinin detayına inmek bu incelemenin sınırlarının ve elbette yazarın donanımının ötesindedir.

Bu giriş ve ihtarların ardından artık Büyük Orta Asya'da on ikinci asra dek süren Aydınlanma Çağı'na dönebiliriz. Yunan bilgelik Tanrısı Athena'nın aksine (belirtmek gerekir ki erken dönem Orta Asyası'nda hayranları vardı) kültür filizlenmesinin yaşandığı bu çağ, her şeyin Zeus'un kafasında şekillendiği gibi aniden olmamıştır. Daha ziyade asırlar boyunca gelişmiş bir ekonomi ve zengin bir fikir dünyasına sahip kadim, ancak ilerlemeler kaydetmiş bir toprakta filizlenmiştir. Şimdi İslamiyet öncesi Orta Asya'nın kayıp dünyasına göz atalım.

---

53 Priscilla Soucek, "Timurid Women: A Cultural Perspective," içn. *Women in the Medieval Islamic World*, s. 199–226.

54 Michal Biran, *Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in Central Asia* (Londra, 1997), s. 2.

BÖLÜM 2



Dünya Düşkünü Kentliler, Kadim Topraklar

666 senesinde Orta Asya'ya taarruz eden göçebe Arap orduları bir *tabula rasa* bulmayacaklarının farkındalardı. Bölgenin zengin olduğunu işitmişlerdi. Sakinleri yeni inanca geçmeye hevesli olsunlar ya da olmasınlar, ordular ganimet için sabırsızlanıyorlardı. Yağma, Arap komutanların askerlerine tek ödeme yapma yöntemi olduğundan ötürü bunda şaşılacak bir durum yoktu. Orta Asyalılar için ise dış güçlerin istilâsı yeni bir şey değildi. Asırlar boyunca bu tarz felaketlerle ve tesirleriyle nasıl başa çıkacaklarını öğrenmişlerdi. Üstelik kendilerine güven temin eden kadim topraklarının kaynak ve kültürünün istilâcıların beraberinde getirdikleri işe yarar herhangi bir şeyi benimsemek ve asimile etmek konusunda kendilerini yüzüstü bırakmayacağından eminlerdi.

Her şey bir yana Orta Asya bir kentler bölgesiydi. Arap istilâsından çok önce Yunan coğrafyacı Strabon daha M.Ö. birinci asırda Orta Asya'yı "bin kentli toprak" diye tarif etmişti. Bir Bizanslı yazar daha sonra tek bir Orta Asya hükümdarının, yani Baktriya Kralı'nın hükmü altında "yüzlerce kent" olduğunu belirtmişti.[1] Orta Asya'nın kentleri büyük ölçüde kentleşmiş olan Orta Doğu'dan gelenleri bile büyülüyordu.

Orta Asya'daki birçok kent merkezi böylesi tepkiler verilmesini sağlayacak özelliklere sahipti. Fakat aralarından sadece bir tanesine odaklanmakta fayda var. Ceyhun'un (kadim Oksus Nehri) yetmiş kilometre güneyinde kurulmuş olan Belh bugünkü Afganistan ile

1 V. M. Masson, *Strana tysiachikh gorodov* (Moskova, 1966); Pierre Leriche, "Bactria, Land of a Thousand Cities," içn. *After Alexander: Central Asia before Islam*, ed. Joe Cribb ve Georgina Herrmann, *Proceedings of the British Academy*, no. 133 (Londra, 2007), s. 124–25.

Özbekistan'ın arasında yer almaktadır. Belh her hâli ile geç antik dönemin en muhteşem kentlerindendi. Kentin surları neredeyse 400 hektarlık bir alanı kaplıyordu. Şehrin en dıştaki kısımlarıyla bahçelerini koruyan surlar ise 120 kilometre uzunluğundaydı.[2] Surlarla çevrili zengin topraklarda kadim zamanların seyyahları portakal ağaçları, şeker pancarı tarlaları, muntazam ve bakımlı üzüm asmaları ve elbette çok sayıda çiçek bahçeleri ve sebze bostanlarıyla karşılaşıyorlardı. Ardından kentin dışında kalan evler, pazarlar ve dışarıdan gelen tacirler için meşhur *rabat* meydanı yer alıyordu. Sonrasında seyyahlar kentin surlarını görüyorlardı. Diğer muhtelif Orta Asya kentinde olduğu gibi Belh'te de bu duvarlar Akdeniz ve İran'ın birçok kentinde olanların aksine sadece siperlerle çevirili diklemesine duvarlar değildi. Güneşte kurutulmuş tuğlalarla fırınlanmış tuğlalar eğimli bir yapı dâhilinde birbirlerine bakar vaziyettelerdi. Fırınlanmış tuğlalardan yapılmış en tepeye ulaşan duvarda belli yerlerinde silah kullanmak için delikler açılmış uzun geçitler ve bu geçitleri koruyan, aynı zamanda kentin dışını çevreleyen surları panoramik bir açıdan görme imkânı veren kuleler vardı (bkz. resim 1). Bu istihkâm duvarları, içerisinde bir ya da iki katlı evlerin, pazarların ve çeşitli inançlara mensup mabetlerin bulunduğu şehristanı belirlemiş oluyordu. Şehristan'ın içinde daha yüksek duvarlara sahip iç kale (*ark*) yer alıyordu. Hükümdarın sarayı ve vezirlerin çalışma yeri burasıydı.

Tam manasıyla bir kent olan Belh bir yana dursun, sadece Bala Hisar ismi verilen iç kalenin büyüklüğü bugün Türkiye'nin kıyı şeridinde yer alan tipik bir Helen kenti olan Priene'nin iki katı ve antik Truva'nın tamamının on katı büyüklüğündeydi.[3] Dahası iç kale tüm Belh'in onda biri bile değildi. Belh'in her yanında kendisini belli eden zenginliğin sebebi gelişmiş buğday, pirinç ve narenciye tarımına; metal araçlar, seramik ev eşyaları, kıymetli taş yapımı için kullanılan turkuaz taşı ve

2 Tahmin Délégation archéologique Française en Afghanistan (DAFA) ekibinden Philippe Marquis'e aittir. Şahsî yazışma, 4 Haziran 2012.

3 Şimdiye kadar yapılmış en yoğun çalışma surlara odaklanmıştır. Bkz. Rodney S. Young, "The South Wall of Balkh-Bactra," *American Journal of Archaeology* 59, 4 (Ekim 1955), s. 267–76; ve M. Le Berre ve D. Schlumberger, "Observations sur les rem- parts de Bactres," içn. *Monuments preislamiques d'Afghanistan, Memoires de la Délégation archéologique Française en Afghanistan*, ed. Bruno Dagens, Marc le Berre, ve Daniel Schlumberger (Paris, 1964), Cl. 9, s. 67 vd.

kaliteli deri üretimine; Hindistan, Çin ve Orta Doğu'ya kadar uzanan uluslararası ticarete bağlıydı. Aslına bakılırsa Belh, Afganistan'dan Hindistan'a ve batı tarafından Akdeniz'e giden tüm güzergâhlar arasında mükemmel bir yere konumlanmıştı.[4]

O dönemki Belh'e ait çanak çömlek kalıntıları M.S. 100-400 seneleri arasındaki Roma ve Hindistan eşyaları ile tıpatıp benzerdi. Romalı yazarlar Belh'i göz kamaştırıcı biçimde zengin diye tarif ediyorlardı.[5] Sonraki dönemlerde kenti ziyaret eden Şam, Antakya ve Kahire'nin pazarlarını görmüş Arap seyyahlar Belh'i "kentlerin anası" diye vasıflandırmışlardı.[6] Belirtilmelidir ki bu sonraki dönem yazarları Arap istilâsından hemen evvel iktisadî çöküntü içine girmiş ve Arap orduları tarafından talan edilmiş bir kentten bahsetmektelerdi.[7] Tüm bunlara rağmen Orta Doğulu ziyaretçiler Belh'e kentlerin anası ve "güzel Belh" demeyi sürdürmüşlerdir.

Orta Asya'da birçok kent büyüklük bakımından Belh ile rekabete girişebilirdi. Bunlardan birisi Efrasiyab idi. Semerkant'ın atası olan ve bugün Özbekistan topraklarında kalan kent kıyafet ve diğer malların yüksek miktardaki üretimleri ile zenginleşmişti. Sıkışık bir yerleşimin olduğu 200 hektarlık bir alan üzerine kuruluydu.[8] Bir diğer kent ise Ceyhun'un Özbekistan tarafında kalan 500 hektarlık bir alana yayılmış

---

4 Bir Romalı yazar Belh'ten geçerek Ceyhun Nehri'ne dökülen suyun üzerinde hâlâ taşımacılık yapılabildiğini ve bu sayede tacirlerin Hindistan'da yükledikleri malları Hazar Denizi'ne çıkartabildiklerini yazmaktadır. Bkz. B. V. Lunin, *Zhizn i deiatelnost akademika* V.V. Bartolda (Taşkent, 1981), s. 43 vd.; Bartold'un yorumu için bkz. "Khafiz-i Abru i ego sochineniia," *Muzafariia, sbornik statei uchennikov barona Victora Romanovicha Rozena ko dniu dvatsatiletiia ego pervoi lektsii* (St. Petersburg, 1897), s. 1–28, yeniden baskısı içn. bkz. V. V. Bartold, *Sochineniia* (Moskova, 1983), Cl. 8, s. 74–97.

5 Young, "The South Wall of Balkh-Bactra," s. 275.

6 Arap gözünden Belh için bkz. Schwartz, "Bemerkungen zu den arabischen Nachrichten uber Balkh," içn. *Oriental Studies in Honor of Cursetji Erachji Pavry* (Londra, 1933), s. 434–43.

7 W. Barthold, *An Historical Geography of Iran*, ed. C. E. Bosworth (Princeton, 1984), s. 17.

8 G. V. Shishkina, "Ancient Samarkand: Capital of Soghd," *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, 8 (1994), s. 81–100. Bu bilgilerin esaslı bir tetkiki için bkz. A. M. Belenitskii, I. B. Bentovich, ve O. G. Bolshakov, *Srednevekovyi gorod Srednei Azii* (Leningrad, 1973).

Tirmiz kentiydi.[9] Bugün Türkmenistan'da kalan ve M.S. 500'de bile devasa bir kadim kent olarak görülen Merv vardı.[10] Bu kentlerin çoğu o dönemde dünyadaki en büyük kent olduğu söylenen ve surları 25 kilometreyi bulan Xian (Şiyan) ile boy ölçüşecek niteliktelerdi. Çin kentlerinin aksine Orta Asya kentlerinde surlar iç içe geçmiş halkalar şeklindeydi. En dıştaki sur istilâcı göçebelere ve kum fırtınalarına karşı bir tedbirdi. Merv vahasının en dıştaki surları 250 kilometre boyunca uzanıyordu. Bu İngiltere'yi İskoçya'dan ayıran Hadrianus Duvarı'ndan üç kat daha uzun demekti. Bir başından bir başına gitmek deve sırtında en az on gün sürüyordu.[11] Bu surlar hummalı bir biçimde tarım yapılan alanları, muhtelif üretimler yapan küçük kasabalarla büyüklük ve nüfus itibariyle Belh'ten büyük olan asıl kenti muhafaza ediyordu.[12] Merv'i çevreleyen köy ve kasabalar diğer tüm başkentlerde vardı. Bugün Kazakistan'da kalan Otrar civarında yaklaşık yüz tane köy ve kasaba olmasıyla övünüyordu. Bunların arasındaki bağ gevşek olsa da hepsi tek bir ekonominin altındalardı.

Bir diğer önemli nokta da Hazar Denizi'nden bugün Çin'de kalan Sincan'a ve Afganistan'dan İndus Vadisi'ne kadar serpilmiş olan çok sayıdaki nispeten daha küçük sayılabilecek kentlerin varlığıdır.[13] Bunlardan

9 Y. F. Buryakov ve diğerleri, *The Cities and Routes of the Great Silk Road* (Taşkent, 1999), s. 54 vd.

10 Georgina Herrmann'ın aşağıda bahsedilen çalışmalarının dışında iyi bir başlangıç noktası olarak bkz. "Iz arabskikh istochnikov o Merve," *Trudy iuzhno-turkmenistanskoi arkheologicheskoi kompleksnoi ekspeditsii*, Cl. XII, Aşkabat, 1963, s. 213–24.

11 A. B. Yazbderdiev, "The Ancient Merv and Its Libraries," *Journal of Asian Civilizations* 23, 2 (Aralık 2000), s. 138.

12 Anıtların bugünkü durumuyla ilgili kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Georgina Herrmann, *Monuments of Merv: Traditional Buildings of the Karakum* (Londra, 1999).

13 Orta Asya kentliliği üzerine iki çalışma; V. A. Litvinskii, "Drevnii sredneaziatsii gorod," içn. *Drevnii vostok, Goroda i torgovlia (I–III tysiachiletiia do n.e.)* (Erivan, 1973), s. 99–125; ve V. M. Masson, "Protses urbanizatsii vi drevnei istiorii Srednei Azii," içn. *Drevnii gorod Srednei Azii: Tezisi i doklady* (Leningrad, 1973). G. A. Fedorov-Davydov'un (Merv: 150.000; Buhara: 80.000 şeklindeki) nüfus tahminleri için bkz. "Archaeological Research on Central Asia of the Muslim Period," *World Archaeology* 14, 3 (Şubat 1983): 394; Harezm'in özel durumu için bkz. S. Tolstov, *Drevnii Khwarizm* (Moskova, 1948) ve *Po sledam drevnekhorezmiiskoi tsivilizatsii* (Moskova, 1948).

bazısı günümüzde hâlâ mevcuttur: Çeç (şimdiki ismi Taşkent);[14] İran'da Serahs; Sincan'da Kaşgar, Hoten ve Turfan; Afganistan'da Kabil, Herat ve Gazne. Bazılarında ise bugün ya nüfus çok azalmış ya da kent tamamen ortadan kaybolmuştur: Fergâna Vadisi'nde Ahsikent, İran'ın kuzeydoğusundaki Horasan vilayetine bağlı Tus ve Nişabur; Türkmenistan'da Ürgenç; Kazakistan'da Otrar ya da Ordukent;[15] Tacikistan'da Hisar.

Bu çok sayıdaki orta ölçekli kentler Araplar meydana çıkmadan evvel asırlar boyunca iyi planlanmış birer ticaret ve sivil hayat merkezi olmuşlardı. Bu tarz kentlerde yapılan kazılar bu kentlerin sakinlerinin hayatı kolaylaştırıcı ürünler ve son moda kıyafetler için büyük kentlere gitmek zorunda olmadıklarını göstermiştir. Kazakistan'ın güneyinde kalan eski ismiyle İspicap, yeni ismiyle Sayram, muhtelif milletlerden oluşan ahalisinin Akdeniz, Hindistan, Çin ve arada kalan bölgelerden gelen revaçtaki ürünlere ulaşımının olduğu tipik kentlerdendi. İspicap'ın 40.000 olarak yapılan nüfusuna ilişkin tahmin asırlar sonra yapılmış olsa da ayakta kalmış surlar, Arap fetihleri esnasında da burasının kadim bir kent olduğunu işaret etmektedir. Orta Asya'daki diğer küçük pazar merkezleri gibi İspicap'ın nüfusu da erken dönem Paris'e benzemekteydi.[16]

Geniş ve orta halli merkezlerin haricinde Orta Asya'nın batı ve kuzey sınırları büyük toprak sahiplerine, yani *dihkan*lara ait sağlam kaleler ve güçlü malikâneler ile doluydu. Soyluların ikamet ettikleri bu yerlerin en az üç farklı çeşidi mevcuttu. Kuzeydeki çöl bölgesinde kayalıkların üzerine inşa edilmiş, içinde küçük kasabaların yer aldığı ve Belh gibi diğer birçok kentteki iç kale-kasaba modelinin minyatürü konumunda olan yüksek duvarlı kaleler vardı. Bugün Türkmenistan'ın güneyinde ve batısında kalan kayalık olmayan çölde, üzerinde çok sayıda siperin bulunduğu blok şeklinde geniş surlar görülmekteydi. *Köşk* adı verilen tuğladan yapılma bu yerlerin sahipleri yakınlardaki kentlerin soylularıydı.[17] Tacikistan ve Afganistan'ın tepelerinde bir mahallî idarecinin ya da soylunun

---

14 D. A. Alimova ve M. I. Filanovich, *Toshkent tarikhi/Istoriia Tashkenta* (Taşkent, 2009), s. 89 ve 122 vd.

15 K. M. Baipakov, *Srednevekovye goroda Kazakhstana na Velikom Shelkovom puti* (Almatı, 1998), s. 47–60 ve 145–48.

16 Buryakov ve diğerleri, *The Cities and Routes of the Great Silk Road*, s. 106.

17 Merv'deki iyi bilinen örneklere ilave olarak bkz. G. A. Pugachenkova, *Puti razvitiia arkhitektury iuzhnogo Turkmenistana pory rabovladeniia i feodalizma* (Moskova, 1958), s. 149–67.

sarayı konumundaki kaleler vardı. Tacikistan'da yer alan güçlü surlara sahip Hulbuk ikinci kale çeşidinin etkileyici bir örneğidir. Her üç çeşit üzerinde yapılan arkeolojik çalışmalar bu ileri karakollarda yaşayanların geniş kent merkezlerinde yaşayanlar ile aynı standartlara sahip olduklarını kanıtlamıştır.[18] Buhara vahasında yer alan ticaret merkezi Peykent'teki bir mutfak alanında yapılan kazılarda ortaya çıkan kilden yapılma, kaliteli 250 adet araç-gereç iyi hayatın sadece büyük metropollerde olmadığı gerçeğine bir başka delil sunmaktadır.[19]

Orta Asya kentlerinde yerleşim oldukça yoğundu. Bir uzman metrekare başına 15-20 kişi düşüyor olmasının normal olduğunu bildirmektedir.[20] Evlerin beşte dördünün genişliği 35 metrekareydi. Üstelik altı kişiyi barındırabilmek için iki ya da üç katlı olarak inşa ediliyorlardı. Bu rakamlar köleliğin yaygınlığına da işaret ediyor olabilir. Kölelik Müslümanların idaresi ve devletlerin gittikçe orduya ağırlık vermeleri sebebiyle artmıştı, ancak günlük hayattaki uygulaması asırlar öncesine gidiyordu. M.S. ikinci asır gibi erken bir dönemde dört kişiden oluşan bir ev ahalisine en az on yedi kölenin hizmet ettiğini görmekteyiz.[21] Sadece belli aileler daha geniş evlerde yaşayabiliyorlardı. Evlerin kimisi elli odalı olabiliyordu.

Köleler de dâhil olmak üzere yaşayanların suya ulaşımı sorunsuzdu.[22] Kışın kömür benzeri maddeler yakılıyor ve evin içine döşenmiş borular ile ısı dağıtılıyordu. Tuğladan yapılma sabit yataklarda uyunuyordu. Afganistan ve Horasan'ın sıcak bölgelerinde yaz sıcağını

---

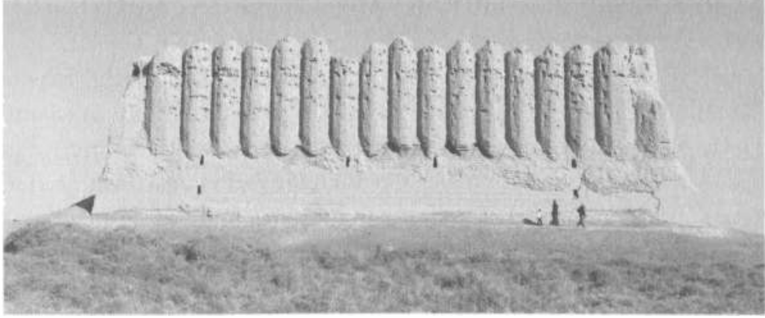
18 Tacikistan'ın Ura Tube bölgesindeki 6-8. asırdan kalma Binjakat kalesinin tarifi için bkz. N. N. Negmatov, "Utrushana, Ferghana, Chach, and Ilak," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 3, s. 259 ve 264.

19 G. L. Semenov, "Excavations at Paikend," içn. *The Art and Archaeology of Ancient Persia*, ed. Vesta Sarkhosh Curtis, Robert Hillenbrand, ve J. M. Rogers (Londra, 1998).

20 K. M. Baybakov, *Srednevekovaia gorodskaia kultura iuzhnogo Kazakhstana i Semirechia* (Moskova, 1986), s. 88; O. G. Bolshakov'un Merv, Buhara, Tirmiz ve diğer bazı kentlerin nüfusları hakkındaki tahminleri için bkz. *Goroda iuzhnogo Kazakhstana i Semirechiia (vi–xiii v.)* (Almatı, 1973), s. 256–68.

21 Baybakov, *Srednevekovaia gorodskaia kultura iuzhnogo Kazakhstana i Semirechiia.*

22 V. A. Litvinsky, "Cities and Urban Life in the Kushan Kingdom," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, ed. J. Harmatta (Paris, 1992–2005), Cl. 2, s. 291–312; ayrıca bkz. V. G. Gafurov, ed., *Istoriia tadzhikskogo naroda* (Moskova, 1964), Cl.1, s. 471 vd.



Figür 2.1. Kız Kalesi. Altıncı ya da yedinci asırda inşa edilmiştir. Mervli bir soylunun meskenidir. Horasan boyunca bu tarz meskenlerin sahibi olan *dihkan*lar kültürün faal öncüleriydiler. ■ Fotoğraf: Brian J. McMorrow.

evlerden uzak tutmak için soğutucu kuleler inşa edilmişti. Ayrıca güneşten ve sıcaktan korunmak için bodrum katlar vardı.

Hava ve ışığın dolaşımını sağlamaya en fazla tuğla ve kaburgalı kubbeler yardımcı oluyordu. Orta Asyalılar saraylardan, ticaret merkezlerine ve evlere kadar hemen her şeyin tepesine kaburgalı kubbe inşa ediyorlardı. İslam mimarisinin ayırt edici bir özelliği hâline gelmeden asırlar önce kubbe türleri Farsça konuşulan bölgede ve özellikle de büyük ölçüde kentleşmiş olan Orta Asya'da hemen her tarz inşaatta kullanılmıştı. Afganistan'daki büyük Budist merkezi Mes Aynak ve Ceyhun Nehri vadisindeki diğer bölgelerde, sadece geleneksel yuvarlak kemerler değil aynı zamanda sivri kemerler de yer almaktadır.

Avrupa'da sivri Gotik kemerin tarihi on birinci asırda, Normandiya bölgesindeki Caen şehrinde inşa edilmiş olan Saint-Etienne kilisesine dayanır.[23] Bu kiliseden az bir zaman önce yapılan Milan'daki San Ambrosio Kilisesi ile İtalya'nın kuzeyindeki birkaç kilise daha bu kemer tipinin Doğu'dan gelmiş olabileceğine işaret etmektedir. Peki ya nereden gelmiştir? Sivri kemeri andıran yapılar Orta Doğu'nun birkaç kadim yapısında, erken İslam döneminin ilk yapılarında ve yedinci asırda Ermenistan'da inşa edilmiş bir kilisede kendisini göstermiştir.[24] Bu tarz sivri kemerler

23 Detaylı değerlendirmesi için bkz. Eric Gustav Carlson, "The Abbey Church of Saint-Etienne at Caen in the Eleventh and Early Twelfth Centuries," Dok. Tezi, Yale, 1967.

24 Peter Draper, "Islam and the West: The Early Use of the Pointed Arch Revisited," *Architectural History* 48 (2005), s. 1–9.

İran'da daha fazlaydı, ancak Budist Afganistan ve Orta Asya'da batıdaki hiçbir yer ile mukayese edilemeyecek kadar çoktu. Sivri kemere sahip birçok bölgeden bir tanesi de Kabil yakınlarındaki Güldere'dir. Elbette ki bu bölgeler sürekli olarak İran ve Orta Doğu ile ticaret yapmaktalardı. Dolayısıyla Gotik sivri kemer silsilesinin bir çizgisi Budist Orta Asya'ya uzanıyor olabilir. Ancak bu çizginin varacağı yeri takip etmek gerekir, zira bu Budist mimarinin kökeninin Hindistan'a uzandığı bir gerçektir.

Bölgedeki kent mimarisine dönülecek olursa mühim yapıların sağlamca sıvalı duvarları parlak desenler ve figür resimleri ile süslenmişti. Bu süsleme geleneği zengin kesimden orta sınıfa geçmiş ve İslami dönemde de devam etmişti (bkz. resim 2). Mütevazı evlerin bile duvarları ve zeminleri her yerde bulunabilen, üzerinde renk cümbüşünün olduğu dokuma yer ve duvar halıları ile tefriş edilmişlerdi. Birçok Orta Asyalı kent sakini yerde oturmayı sevse de iskemle de yaygın olarak kullanılıyordu.

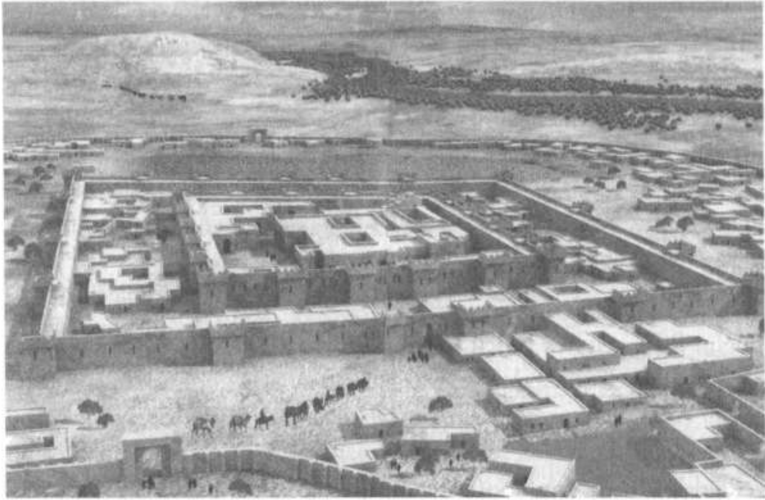
Evin içindeki rahatlığın yanı sıra kent hayatı Arap fethinden önceki bin yılda büyük bir ilerlemeye kaydetmişti. Sokaklar taş döşeliydi, umumî hamamlar genişti ve genelde mabet ile türbelerin civarına kurulup dışarıdan gelen ziyaretçilere konaklama imkânı sağlayan hanlarla bağlantılı ticaret merkezleri vardı.

Tüm bunlar Orta Asya'da kökleri derinlerde ve gelişmiş bir kent hayatı olduğunun göstergesiydiler. Aslına bakılırsa bölgenin kentlilik geleneği neredeyse beş bin yıl öncesine kadar uzanmaktaydı. Kentlilik hayvancılık yapan toplulukların bir araya gelmesiyle başlamıştı. Dört bin sene önce Bronz Çağı'nın surlarla çevirili Gonur Tepe ve Marguş gibi Merv civarında kalan kentleri gayet mamurdu.[25] Yeni kazılar, bu geniş dikdörtgen surlara sahip kasabaları ve aynı zamanda içlerindeki sarayları, mabetleri, kamu binalarını, çarşıları ve yerleşim yerlerini ortaya çıkartmıştır. Bu bulgular mimarinin uzun zaman önce sadece amaca hizmet etmenin çok ötesine geçtiğini göstermiştir. Sadece birkaç asır sonra Afganistan'da kalan Kandahar'ın Mundigak bölgesinde yaşayan Bronz Çağı'nın keyfine düşkün halkı bir Mezopotamya ziguratına benzeyen devasa bir mabet inşa etmişlerdi.[26]

---

25 Viktor Sarianidi, *Gonurdepe, Turkmenistan* (Aşkabat, 2006), s. 36; ayrıca bkz. *Margush, Turkmenistan* (Aşkabat, 2009).

26 Jim G. Shaffer, "The Later Prehistoric Periods," içn. *The Archaeology of Afghanistan from Earliest Times to the Timurid Period*, ed. F. R. Allchin ve Norman Hammond (Londra, 1978), s. 114.



Figür 2.2. Türkmenistan'da kalan Merv vahasındaki Gonur Tepe'nin yeniden inşa edilmiş hâli Orta Asya'nın dört bin sene önce eriştiği kent kültürünün ve hayatının ne denli yüksek bir seviyede olduğunu göstermektedir. ▪ Viktor Sarianidi, *Gonurdepe, Turkmenistan: City of Kings and Gods* (Aşkabat, 2006), 182–83. Gonur Tepe'nin yeniden inşası: M. Mamedov.

Tüm bunlar İndus Vadisi'nde Harappa ve Mezopotamya'da Sümerler medeniyetlerinin ortaya çıkmasından kısa bir süre sonra gerçekleşmişti. Gonur Tepe ve Marguş kazılarını yapan arkeolog Victor Sarianidi Orta Asya'daki Ceyhun Nehri vadisinin Nil, İndus ve Fırat-Dicle vadilerinden sonra kent medeniyetinin ortaya çıkışında dördüncü noktayı oluşturduğunu öne sürmektedir. Kazılar, en eski Orta Asyalıların dünya medeniyetinin diğer üç bölgesiyle geniş ticari ve kültürel ilişki içerisinde olduklarını kanıtlamıştır. En azından bir noktada Orta Asya önde gitmekteydi. Raphael Pumpelly 1900'lerde, Fredrik Hiebert ise bir asır sonra bölgede çalışmalar yürütmüşlerdir. Bu iki mahir Amerikalı arkeoloğun araştırmaları sayesinde Bronz Çağı'ndaki Orta Asyalıların ekmek yapmak için buğday eken ilk insanlar olduğu öğrenilmiştir.[27]

27 Fredrik T. Hiebert ile Kakamurad Kurbansakhatov, *A Central Asian Village at the Dawn of Civilization: Excavations at Anau, Turkmenistan*, University Museum Monograph, no. 116 (Philadelphia, 2003); Peggy Champlin, *Raphael Pumpelly, Gentleman Geologist of the Gilded Age* (Tuscaloosa, 1994); S. Frederick Starr, "Raphael Pumpelly: Founder of U.S.–Turkmen Cultural Ties," *Miras* 2 (2010).

Elbette Orta Doğu'da, Çin'de, Hindistan'da ya da Amerika'da olsun antik ve erken orta çağda daha büyük kentler mevcuttu. Arkeologlar M.Ö. 3000'de Mezoamerika'da en az 25 tane büyük kent merkezi olduğundan bahsetmektedirler.[28] Orta Asya kentlerini farklı kılan ise geniş çaplı sulama sistemleri için gerekli organizasyon kabiliyeti ile ithalat odaklı tarım ve üretimi ve sürekli olarak seyahat eden tacirlerle ticareti kontrol eden işadamlarını beslemeyi bir arada becerebilmiş olmasıdır.

İklim Değişikliği Var Mıydı?

Bugün Belh'e gitmek üzücü bir tecrübedir. Eski zaman seyyahları üzüm bağları, narenciye bahçeleri ve şeker pancarı tarlaları görürken bugün sadece çalı çırpı ve toz vardır. Belli zamanlarda alçak kesimlerde sadece hatmi çiçeği görülebilir. Benzer şekilde bir zamanlar etrafı tarlalarla dolu kalelerin yer aldığı Orta Asya'nın kuzeyindeki Özbekistan'ın Harezm ve Türkmenistan'ın Dehistan gibi uzak bölgelerinde bugün üzerinde ot bile bitmeyen kasvetli bir çöl vardır. Yoksa Orta Asya kültürel ve entelektüel canlılığını bugünkünün aksine ısının aşırı değişiklikler göstermediği geçici bir ılıman iklim ve cömert yağmurlara mı borçluydu? Üretkenliğin patlama yapması bu sert iklimin sulak ve rahatsız etmeyen bir dönemine mi rast gelmişti? Kültürel hayatın coşkunluğu bu sayede mi mümkün olmuştu?

Bu teori oldukça çekici duruyor olsa da destekleyecek çok fazla kanıt yoktur. Aksine, birçok uzman M.Ö. 100 ile M.S. 1200 arasında yıllık yağış da dâhil olmak üzere Orta Asya'nın ikliminin istikrarlı olduğunu, hatta günümüzdekinden çok da farklı olmadığını belirtmektedir. Bazıları, M.Ö. 3000'lerin ortalarında Yunanistan'dan Hindistan'a kadar sıcak ve kuru bir havanın etkili olduğunu ve bu sebeple asırlar süren bir kuraklık yaşandığını iddia etmektedirler.[29] Ancak bu durumun ardından günümüzdeki iklim şartlarının oluştuğuna ve kadim zamanlardan günümüze kadar bu şekilde devam ettiğine inanmaktadırlar.[30] Geçen asırda Hollandalı oryantalist Michael Jan de Goeje onuncu

---

28 Daron Acemoglu ve James A. Robinson, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty* (New York, 2012), s. 148.

29 Sarianidi, *Gonurdepe, Turkmenistan*, s. 35.

30 Sophia R. Bowlby, "The Geographical Background," içn. *The Archaeology of Afghanistan*, s. 17; Fredrik T. Hiebert, *Origins of the Bronze Age Oasis Civilization in Central Asia* (Cambridge, 1994), s. 10–11.

asırda yaşamış olan Arap coğrafyacıların eserlerini neşretti. Bu sayede modern zamanlardaki susuzluktan önce Aydınlanma Çağı'na rastlayan bir sulak zaman olduğu tezinin inanılırlığı azalmıştır.[31] Tek aykırı ses Columbia Üniversitesi'nde hocalık yapan Richard W. Bulliet'e aittir. Bulliet'e göre Horasan'da çölleşmenin artış gösteriyor olması Selçukluların on birinci asırdaki yükselişini açıklayabilir.[32] Yine de, şimdilik, bu hipotez kanıtlanmış sayılmamalıdır. Netice itibariyle Orta Asya'nın bizi ilgilendiren dönem boyunca iklimi bugünkü kadar kuru ve çetindi. Bölgedeki günümüz çiftçileri dört bin sene evvel su için mabet yaptırmış olan ataları ile aynı hissiyatta olsa gerekler.[33]

Peki o hâlde bu değişimin sebebi nedir? Çatı kirişi olarak kullanılan tahtanın bulunamaması üç bin yıllık Türkmenistan'daki Gonur Tepe gibi bazı ilk kentlerdeki ustaların çatıları tuğla kullanarak kubbe şeklinde yapmalarına yol açmıştı.[34] Efrasiyab, Merv ve Ürgenç'te odun bir ara oldukça yaygındı ama sonra nadir bulunan bir mala dönüşmüştü. Bir zamanlar dağların eteklerinde yer alan ormanlara ne olmuştu? Üzerinde gemi taşıyabilecek kadar derin olan, Belh'in içinden geçip Ceyhun Nehri'ne akan bugün tamamıyla kurumuş Belh Nehri nasıl bu hâle düşmüştü?

Her iki değişimin de sebebi iklim değişikliği değil insanoğlunun yaptıklarıdır. Amerikalı araştırmacı Naomi Miller ormanların yok olmaya başladığı tarihi Bronz Çağı'na, 2400 sene öncesine götürmektedir, zira o dönemde demircilik başlamıştır. Demircilerin ocakları yüzünden çıkan yangınlar ormanlara zarar vermeye başlamıştır.[35] Bunun yanı sıra bina inşa etmek, ısınmak ve yemek yapmak için ormanların kesilmesi Büyük Orta Asya'nın ağaçlık arazilerinin yok olmasını açıklayabilir.

---

31 Bkz. *Bibliotheca geographorum Arabicorum* (Leiden, 1870–1894). Bartold de Goeje'nin tespitini kabul etmiştir: V. V. Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, trc. V. ve T. Minorsky (Leiden, 1956), Cl. 1, s. 13.

32 Richard W. Bulliet, *Cotton, Climate, and Camels in Early Islamic Iran* (New York, 2009).

33 Sarianidi, *Margush, Turkmenistan*, s. 264–67.

34 Bkz. Muhammed Mamedov, *Drevnaia arkhitektura Baktrii I Margiani* (Aşkabat,2003).

35 Naomi F. Miller, "Paleoethnobotanical Evidence for Deforestation in Ancient Iran: A Case Study of Urban Malyan," *Journal of Ethnobiology* 5 (1985), s. 1–21.

Otları kökünden söküp bir daha yetişmelerine mâni olacak kadar kuvvetli dişleri olan koyun ve keçileri otlatmak, su krizine ivme kazandırmıştı. Asırlar içinde bu otlayan hayvanlar alçak dağ yamaçlarındaki otları ve toprağı tutan diğer bitki türlerini yok etmişlerdi. Buna bağlı olarak toprağı çıplak bırakan ve altındaki kayalığı ortaya çıkaran şiddetli heyelanlar yaşanmıştı. Bir zamanlar yağışların otları büyüttüğü ve ince akan suları beslediği yerlerde artık bahar yağmurlarından kalan su, yamaçlardan akıp gidiyordu. Peşi sıra ise kuraklık geliyordu.

Kısacası Orta Asya'da iklim kültürel olarak altın çağı sayılan döneminden bu yana ciddi manada değişmişti. Fakat bu değişimlerin müsebbibi tabiat değil, insanoğluydu. Özellikle ısınmak için sürekli odun arayışında olunması ve çobanların koyun ve keçilerini iyice doyurmak için devamlı otlak araması en başta gelen sebeplerdi. Üstünkörü bakıldığında bu değişimlerin Jared Diamond'un *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed* (Çöküş/Medeniyetler Nasıl Ayakta Kalır ya da Yıkılır?) kitabındaki teorisini doğruladığı tespiti yapılabilir. Diamond'a göre insanlar muhtaç oldukları tabiatı yok ettikleri zaman medeniyetler çöker.[36] Ancak bu örnekte bu değişimler Aydınlanma Çağı'nın ne başlangıcını ne de bitişini açıklamaya kâfi gelmektedir.

Bir "Yoğun" Medeniyet

Olumsuz faktörlerin yanında olumlu bir faktör de vardı. Medeniyetin ve yüksek kültürün tekâmülünü ve devamını Orta Asya'da mümkün kılan bu faktördü. Bu durumun da müsebbibi tabiat değil insanoğlu, bilhassa insanların zanaatta ve sulama teknolojilerinde gittikçe ustalaşmalarıydı. Orta Asya'nın çorak topraklarından bir medeniyet yükselten bu sulama sistemleriydi. Evet, sadece sulama sistemleriydi. Bu manada Orta Asya'ya "hidrolik medeniyet" demek yanlış olmayacaktır. Toplumsal enerjinin odak noktası karmaşık sistemlerin inşası ve korunmasıydı. Tüm bunlar o kıymetli kaynağın, yani suyun muhafazası, dağıtımı ve idaresi içindi.[37] Bu terim ilk olarak Alman asıllı Amerikalı araştırmacı Karl Wittfogel tarafından tartışma yaratan kitabı *Oriental Despotism*'de (Doğu Despotizmi)

36 Jared Diamond, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed* (New York, 2005).

37 Hidrolik medeniyetler kavramı için bkz. Karl A. Wittfogel, "The Hydraulic Civilizations," içn. *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, ed. William L. Thomas, Jr. (Chicago, 1956), s. 152–64.

kullanılmıştı (1957). Çin ve Hindistan'dan Meksika ve Mezopotamya'ya kadar tüm toplumlar için "hidrolik" tabirini kullanıyor olsa da bu kavram orta çağ Orta Asyası için de uygun gözükmektedir. Zaman içerisinde sulamaya verilen önem Wittfogel'in despotizm dediği ciddi bir disiplin öngören toplumsal düzenler ve katı hiyerarşilere sahip siyasî kültürler oluşturmuştu. İdareler geniş çaplı ve karmaşık yapılı sulama sistemlerinin mesuliyetini üzerlerine almışlardı. Oldukça önemli olan sulama sistemlerinin devam ettirebilmesi için gerekli emek gücünün oluşturulması ve yönetilmesi görevleri de bu mesuliyet dâhilindeydi.

Ancak tüm sulama sistemlerinin idarîleşmeye, merkezîleşmeye ve yukarıdan aşağı bir yönetim kurulmasına sebep olmadığı belirtilmelidir. Kadim Yunan da suya hasretti ama dağlık arazileri olması hasebiyle Orta Asya'daki gibi geniş çaplı, hükümet tarafından idare edilen sulama sistemleri kurulamamıştı. Bunun yerine çiftçiler komşularıyla birlik olup küçük çaplı projelerle su sorunlarını gidermeye çalışmışlardı. Ortak mesuliyet ve yurttaşlık hislerini beslemesinden ötürü bu durum Yunanların kent ve siyasî hayatları üzerinde büyük tesir oluşturmuştu.

Genel olarak bakıldığında Orta Asya'daki sulama sistemleri Wittfogel'in şemasına uyuyordu, fakat önemli bir fark söz konusuydu. Asıl odak noktası olan Çin'de ve aynı zamanda Orta ve Kuzey Amerika'da "hidrolik" medeniyette devlet sadece tek bir vaha, topluluklar veya şehir devletleri değil, bir bütündü. Orta Asya'da ise geniş çaplı örgütlenme ve idare nadiren tek bir vahanın ötesine geçmişti. Her bir hidrolik sistemini yönetmek için gerekli örgütlenme kabiliyetiyle birlikte vahalar arasındaki mesafenin çok uzun olması her bir vahada yoğun bir kamusal hayat vücuda getirmişti. Bununla beraber, bölgesel ya da uluslararası seviyede askerî idare varlığı çok daha zayıftı ve dar bölgelere hapsolmuştu. Bunun sonucu olarak çoğu Orta Asya'da doğmuş olan imparatorluklar ortaya çıkıp bölge üzerinde hâkimiyet kurma uğraşına girmişti. Buna rağmen asıl Orta Asya hidrolik sistemleri on üçüncü asırdaki Moğol istilâsına kadar, iki bin seneden fazla bir süre sorunsuz işlemişti.[38]

Orta Asya'da Demir Çağı kadar eski bir dönemde bile insanlar kent hayatı için olmazsa olmaz olan sulama sistemleri inşa etmeye

38 Bu ve başka sahalarda Orta Amerika'nın Kolomb'tan önce elde ettiği başarılar için bkz. Charles C. Mann, *1491: New Revelations of the Americans before Columbus* (New York, 2005).

başlamışlardı.[39] Perslerin, Yunanların ve diğer istilâcıların gelmesinden çok önce sulama sistemleri bu vaha medeniyetlerine hayat veriyorlardı. Bu operasyonları takip eden ve kesinlikle usta birer hidrolog ve mühendis olmaları gereken teknisyenler temelde iki teknik uyguluyorlardı.

Birincisi dağdan gelen nehirlerin göl oluşturdukları havzalarla birleştikleri noktalara baraj kuruluyordu. Bu barajlar genelde aralarına harç atılmış taş yapılardı. Bazen daha küçük kapaklı olanlar da yapılıyordu. Belh'teki Belh Nehri, Buhara'daki Zarirud, Merv'deki Murgab, Efrasiyab'taki Zarafşan ve Ürgenç'teki Ceyhun üzerindeki barajlarda, tüm mevsimlerde suyun kentlere peyderpey akmasını sağlamak üzere açılır kapanır olarak tasarlanmış devasa kapaklar veya valfler vardı. Anlaşıldığı üzere bir düşman ordusu barajı yıkarak kenti sular altında bırakabilirdi. Nitekim Belh ve Ürgenç'te öyle olmuştu.[40] Bu barajlar şehrin içinden ve çevresinden aynı zamanda tarım alanlarından geçen çok sayıda kanalı beslemekteydi. Belh'te böyle yirmi kanal vardı. Ana kanalların yüz kilometre uzunluğunda ve bazı yerlerde özenli mühendislik sayesinde tasarlanmış su kemerleri üzerinden gidiyor olması oldukça sıradandı.

Buharlaşmayı en aza indirmek amacıyla Orta Asyalılar bu kanalları oldukça derin kazmışlardı. Böylece güneşin temas ettiği alan küçülmüş oluyordu. Ayrıca sızıntıları önlemek maksadıyla kanalların içi astarlanmıştı. Modern Sovyet mühendisleri her iki tekniği de kullanmamışlar ve sonuç felaket olmuştu. Oluşan nehircikler genelde ahenk içerisinde birbirine geçirilmiş fırınlanmış kilden yapılma borular sayesinde yeraltına veriliyorlardı. Efresiyab'ın iç kalesinde ana besleyici borular kurşundan yapılmıştı. Bir seyyah bu kurşun boruları "dünyanın sekizinci harikası" olarak nitelendirmekteydi.[41]

İkinci yöntem, suyu kentin yakınlarındaki bir yüksek alanda toplayıp *kereze* ismi verilen toprağın dikkatle kazılması sonucu yerin altından geçirilmiş kanallar vasıtasıyla meskun mahallere ve tarım alanlarına

39 Otrar vahası için bkz. Renata Sala, "Historical Survey of Irrigation Practices in West Central Asia," Jeo-Arkeoloji Laboratuvarı, Jeolojik Coğrafya Araştırma Merkezi, Eğitim ve Bilim Bakanlığı, Kazakistan, http://lgakz.org/Texts/LiveTexts/7-CAsiaIrrigTextEn.pdf.

40 Belh'teki barajlar ve sulama sistemleri hakkında bkz. Akhror Mukhtarov, *Balkh in the Late Middle Ages* (Bloomington, 1993), s. 70–79.

41 A. M. Mukhamedzhanov, "Economy and Social System in Central Asia in the Kushan Age," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 2, s. 272.

vermekti. Bu sistem dâhilinde uzun yeraltı geçitleri kazılması gibi havalandırma ve ulaşım için belli yerlere baca inşa edilmesi de söz konusuydu. Derinliği yüz metreye ulaşan bu kanalların kilometrelerce uzunlukta oldukları ve kentlerin altında geçirildikleri düşünülünce bu yöntemin bir mühendislik harikası olarak görülmesi işten bile değildir.

Her iki tip hidrolik sistemde de suyun ağır akışını ve belli aralıklarla yerleştirilmiş, özenli bir mühendisliğin sonucu olan çeşitli tarzlardaki kaldırma mekanizmalarının aksamadan çalışmasını sağlamak için ince ayarların bozulmaması gerekiyordu. Kentlerdeki fırınlanmış kilden yapılma yeraltı boruları umumî hamamlar ve evler için kullanılıyordu. Bu boruların oluşturduğu labirent valfler mazgallar, temizlik için oluşturulan bölgeler ve meyiller sebebiyle daha da karmaşık hâle geliyordu.[42] Bu sistemleri tasarlamak, inşa etmek ve çalışır hâlde tutmak için gereken kabiliyet mevcuttu. Bunun için on ikinci asırdaki tek bir kentten bahsetmek yeterli olacaktır. Merv'deki su sisteminde çalışan tam 12.000 kişi vardı ki bunların 300'ü de dalgıçtı.[43] O dönemde Merv dünyanın en büyük kentiydi. Çin'in Hangzhou kentinden bile büyüktü.[44] İslamiyet öncesi dönemde de gelişmiş su sistemiyle oldukça geniş bir merkezdi.

Orta Asya kentleri üzerine yazan bazı yazarlar meseleyi izah edebilmek için "İslamî kent" kavramına başvurmaktadırlar.[45] Bu durum bir noktaya kadar anlaşılabilir. On iki ve on üçüncü asırlarda Orta Asya kentleri birçok açıdan İslam âlemindeki diğer kentlere benziyorlardı. Ancak o döneme kadar Orta Asya'nın en muhteşem kentleri Arap fetihlerinden önce oluşmuş ve sonrasında da asırlarca devam etmiş olan kendilerine has bir karaktere sahiplerdi. Bu noktada ayırt edici olan da

---

42 Kazakistan'ın Aktöbe kentinin su sistemi için bkz. U. Kh. Shalekenov ve A. M. Orazbaev, "Nekotorye dannye o vodoprovodnoi sisteme srednevekovogo goroda Aktobe," içn. *Istoriia materialnoi kultury Kazakhstana* (Almatı, 1980), s. 24–48.

43 C. Edmund Bosworth bu bilgiyi onuncu asır Arap jeologları İbn-i Havkal ile El-Makdisi'ye dayandırmaktadır. Bkz. "Merv," içn. *Historic Cities of the Islamic World*, ed. C. Edmund Bosworth (Leiden, 2007), s. 401 vd.

44 Bkz. Bl. 12

45 Bu bakış açısı için bkz. Louis Gardet, *La cité musul- mane, vie sociale et politique* (Paris, 1954); ayrıca bkz. Eckart Ehlers, "The City of the Islamic Middle East: A German Geographer's Perspective," içn. *Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater, Iranica Varia, Textes et mémoirs* (Leiden, 1990), 16, s. 167–76; Gustave E. von Grunebaum, *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives* (Londra, 1976) s. 25–37; ve R. B. Sergeant, ed., *The Islamic City* (Paris, 1980).

sulama sistemleriydi. Bu sulama sistemleri hayatı kolaylaştırdığı gibi sert hiyerarşiler ve düzenlenmiş sosyal sistemler de oluşturmuşlardı. Sulama sistemlerinin işletilebilmesi bu sosyal sistemlere bağlıydı.

Vaha medeniyeti ziraî çeşitlilik, yüksek kaliteli üretim ve dolayısıyla zenginlik yaratmıştı. Ancak bu durum iki şeyin yokluğuna rağmen başarılmıştı; su ve sulak arazi. Eldeki su dikkatli bir biçimde zapt edilmeli, yönlendirilmeli ve dağıtılmalıydı. Tüm bunlar için ciddi emek harcamak icap ediyordu. Orta Asyalılar bu zorluğun altından meseleye odaklanma ve hayal etme ile kalkmışlardı. Kervanların konakladığı hanlar ziyaretçilerine çiy damlalarını toplamak için akıllıca ve yüksek tesirli teknolojiler ya da labirent şeklindeki yeraltı borularını kullanarak içme suyu sunuyorlardı. İşte bu beceriklilik kaynaklarını *geniş* değil *yoğun* bir şekilde kullanan bir medeniyeti doğurmuştu. Geleneksel Japonya'nın ilk akla gelen örnek olduğu yoğun medeniyetler başka kaynak aramak yerine ellerindeki kaynaklardan aldıkları "verimi" artırmak suretiyle üretimi artırmışlardır. Çarlık Rusyası ve SSCB ise tam aksine geniş kaynakları kullanmışlardır. Mevcut alanlarda daha verimli tarım yapmak ve tarım işçilerini daha etkin bir biçimde mevcut tarım alanlarına yerleştirmek yerine daha fazla toprak ve işçi kullanarak üretimi artırma yoluna gitmişlerdir. Elbette ki Orta Asyalıların vaha tarımının yüksek kalitesi hayatlarını ve kültürlerini her yönden etkilemişti.

Kıymetli Tacirler

Orta Asya'daki zenginliğin ikinci kaynağı uzun mesafeli ticaretti. Bu ticaret coğrafî koşullarla şahsî inisiyatiflerin harmanlanması sayesinde mümkündü. Haritaya şöyle bir göz atıldığında bölgenin coğrafî konumunun ne denli eşsiz olduğu hemen fark edilir: Avrasya kıtası üzerindeki tüm büyük medeniyetlere Orta Asya'dan ulaşmak mümkündür ve bu medeniyetler birbirlerine ulaşmak için Orta Asya üzerinden geçmek zorundadırlar. Ulaşım ve ticaret açısından bakıldığında Orta Asya, bugün olduğu gibi tarih boyunca da merkezî bir konumda olmuştur. Tanrı'nın bu lütfundan istifade etmek için bölgenin sakinlerine sadece bu mesafeleri aşabilecekleri araçlar icat etmek kalıyordu.

Bu icadı M.Ö. sekizinci asırda yaptılar. Bu dönemden önce tekerlek yaygın olmakla beraber daha ziyade savaş arabaları ve kağnılarda kullanılıyordu. Develer yük taşımak içindi. M.Ö. ilk bin yılda atlı süvarilerin

yaygınlaşmasıyla savaş arabaları kullanılmaz olmuştu. Roma yollarının Orta Doğu'da tahrip olması tekerlekli araçların değerini yitirmesine yol açmıştı. İşlerin doğal akışının aksine, olmayacak bir şey olmuş ve deve, tekerleğin yerini almıştı.[46] Bir deve hayranı develeri "400 kilogram kas ağırlığı olan azametli ve anlayanlar için zarafet timsali" hayvanlar diye tarif etmekteydi. Bölgenin zorlu coğrafî koşullarında deve, mal ve insan taşımacılığının vazgeçilmez aracı hâline gelmişti. Çok geçmeden Orta Doğu'da taşımacılık için hecin devesi ismi verilen tek hörgüçlü bir deve türü yetiştirilmeye başlanmıştı. Ancak iki hörgüçlü develer Orta Asya'da bazı meziyetlerinden ötürü tek hörgüçlülere göre daha işe yarar görüldüler. Bir kere soğuğa karşı çok daha dayanıklılardı. Uzun tüylü, melez tür soğuk için en ideal olanıydı. Üstelik Orta Asya'nın birçok bölgesinde yer alan dar geçitlerde bu develer daha fazla güven veriyorlardı. Orta Doğu'nun hecin devesi yerine bu bölgeye has "Baktriya devesi" bölgeler ve kıtalar arası taşımacılığın belkemiği hâline gelmişti.

Peki bu hayvanlar ne taşıyorlardı? Bu meselede ağırlık ve kütle önemlidir. Bir Baktriya devesinin 225 kilogram taşıyabildiği düşünülürse bin deveden oluşan bir kervan 225 ton mal taşıyabilirdi. Bir standart konteynırın 25 ton taşıyabildiği göz önüne alınırsa orta ölçekli bir kervanın on ya da on iki vagonlu bir trenle aynı miktarda yük taşıyabileceği görülür. Elbette aşırı yük kârdan zarara sebep olabilirdi. İdeal olanı yükte hafif pahada ağır olan malları taşımaktı. Son zamanlarda benzer bir hesapla birçok Afgan ve Orta Asyalı uyuşturucu ticareti işine girmiştir. Ama M.Ö. 3500'de Avrasya topraklarındaki en kârlı ticarî ürün Afganistan'da çıkartılan parlak lacivert taşıydı.

Beş bin sene önce Afgan lacivert taşı iyi tanınıyordu ve hem Firavunlar döneminde Mısır'da hem de Harappa medeniyeti döneminde Hindistan'da çok tutuluyordu. Diğer kıymetli taşlar ve madenlere de talep vardı. Bu sayede Afganistan hem Doğu'nun hem de Batı'nın lüks mal teminatçısı konumuna gelmişti. Günümüzde Sincan'da kalan Hoten kentinden çıkartılan yeşim taşı, bugün Afganistan ve Tacikistan sınırlarındaki Bedehşan'dan gelen zümrüt, Özbekistan'daki zengin madenlerdeki altın ve Afganistan'daki bakır lacivert taşı gibi kâr payı

46 E. E. Kuzmina, *Prehistory of the Silk Road* (Philadelphia, 2008), s. 66 vd.; Richard W. Bulliet, *The Camel and the Wheel* (New York, 1990), s. 27. Bu tartışma Bulliet'nin araştırması üzerine inşa edilmiştir.



Figür 2.3. İpek Yolu'nun asıl tacirleri Çinliler değil, Hindistan'a uzanan güneydeki güzergâhların üzerindeki Orta Asyalılardı. Çin'deki Tang hanedanlığı (M.S. 618?-907?) döneminden kalma bu kilden yapılma heykel Baktriya devesini, Orta Asyalı binicisini ve binicinin köpeğini tasvir etmektedir. ■ Iliad'ın izniyle, New York City.

yüksek mallar vardı. Kıymetli taş ve maden ihracatı ile başlayan ticaret, kârlı olan her mal ve ürünü kapsar hâle gelmişti.

Önce yüzlerce sonra binlerce Baktriya devesinden oluşan kervanlar Hindistan'a, Çin'e ve Orta Doğu'ya gidiyor,[47] Orta Asya'nın pazarlarından ve atölyelerinden alınmış kıymetli malları satıyor ve dönüşte de

47 A. Foucher, *La vieille rue de l'Inde de Bactresà Taxila, Mémoires de la Délégation archéologique Française en Afghanistan* (Paris, 1942), Cl. 1.

bölgenin pazarlarında ya da pusulanın aksi istikametinde kalan beldelerde satılabilecek ne varsa alıp geliyorlardı. Heybelerde binlerce çeşit mal vardı. Uzun kervanlar günde otuz beş kilometre yol alıyorlar, hava sıcak olduğunda seyahate gece devam ediyorlardı.[48] Develer illa ki düzgün yola ihtiyaç duymadıklarından ötürü kervancılar sürekli olarak havaya, pazara veya siyasî duruma göre güzergâhları değiştirebiliyorlardı. Kervan ticaretinin bu esnek yapısı doğu-batı ve güney-kuzey güzergâhlarını tespit etmek için yapılan çalışmaları sekteye uğratmıştır.[49] Bununla beraber, bugün bir noktaya kadar tahmin edebildiğimiz kadarıyla, Orta Asyalı tacirler mallarını aynı zamanda sağlam yapılmış tekneleriyle bölgenin üç büyük nehri üzerinde de taşıyorlardı.[50] Kazakistan'ın Otrar kentindeki bir müzede muhafaza edilen özenle yapılmış altı metre uzunluğundaki bir nakliyat teknesi bir zamanlar Ceyhun ve Seyhun nehirleri üzerinde gezinen ahşap gemiler hakkında fikir vermektedir.

Bu girift güzergâh ağları ve nakliyat türlerine on dokuzuncu asırda bir Alman coğrafyacı tarafından hatalı bir şekilde "İpek Yolu" (*Seidenstrasse*) ismi verilmiştir. Bu ismi uyduran Baron Ferdinand von Richthoven (1833–1905) ipeğin M.Ö. 100'den M.S. 1500'e kadar Çin'den bu güzergâhlar vasıtasıyla batıya ulaştığını doğru bir şekilde tespit etmişti. Fakat hatası ipeğin ticaretteki tek ya da ana ürün olduğunu zannetmesiydi. Aslında pekâlâ Afganistan'dan Mısır ve Hindistan'a uzanan bir "Lacivert Taşı Yolu", Hoten'den Çin'e giden bir "Yeşim Taşı Yolu", Tacikistan ve Afganistan'da kalan Pamir Dağları'ndan doğu ile batıyı birbirine bağlayan bir "Zümrüt Taşı Yolu" ya da Orta Doğu'nun başkentlerine varan bir "Altın" veya "Bakır Yolundan" bahsedebilirdi. Ayrıca nakliyatın ana koridorlarının Çin'e açıldığı yanılgısına düşmüştü. Halbuki biri Hindistan'a ulaşıyordu. Dahası ipeğin sadece Çin'den geldiğini zannediyordu. Oysa Orta Asyalı müteşebbislerin başkalarının ipeğini taşımaktansa kendi topraklarında daha kaliteli ipek

48 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 137.

49 Bu tarz bir haritalandırma çabasının başarılı örneği için bkz. Buryakov vd., *The Cities and Routes of the Great Silk Road*.

50 Denis Sinor, *Inner Asia and Its Contacts with Medieval Europe* (Londra, 1977), Bl. 4; Edvarde Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia* (Taşkent, 2008), s. 258 vd.

üretebileceklerini fark etmeleri çok uzun sürmemişti. Onuncu asırda Merv kenti ipek üretip Batı'ya ihraç eden ana üreticiydi. Hatta ipek üretimi için "ipekböcekçiliği enstitüsü" gibi bir kuruma dâhi sahipti.[51] Son olarak Orta Asya ve daha batıdaki noktalardan Çin ve Hindistan'a benzer kıymetlerde mal ihraç edilmediği varsayımı da hatalıydı.[52]

Bu kıtalar arası karmaşık ticaretin Orta Asya'daki kültürü nasıl şekillendirdiği düşünülürken bölge halkının derinlemesine müdahil olduğu üç ayırt edici işleve yoğunlaşmak faydalı olacaktır: birincisi, ticarî mal deposu sayılabilecek kentlerin ortaya çıkması; ikincisi, uzak beldelerle bağlantıları olan yetkin bir profesyonel tüccar kitlenin oluşması; üçüncüsü de, yüksek kalitede üretim yapan mahallî sanayi ve üretim merkezlerinin üzerine inşa edilmiş ihracat odaklı ekonomilerin gelişmesi.

Hâliyle kıtalar arası ticaretin içinde muhtelif bölgelerde bulunan nakliyat komisyoncuları ve satıcılar vardı. Örneğin Orta Asya kentlerinde sürekli olarak Hindistanlı tacirlere rastlanırdı. Hatta ana güzergahı kuzey-güney yerine doğu-batı olan Harezm'in kuzeyinde bile o kadar çok Hindistanlı tüccar vardı ki Harezmliler Orta Doğu'da daha hiç bilinmezken Hindistan'ın onluk sayı sistemine vâkıflardı. Daha sonra Bağdat'ta Arapları bu sistemi benimsemeye ikna edecek olan da bir Harezmli idi.[53] Bir o kadar da Suriyeli tüccar ve seyyah vardı. Bunların çoğu M.S. 400'den itibaren Orta Asya'ya yerleşmeye başlamış olan Nasturi Hristiyanlarıydı.

İlginç bir biçimde Çin ile birçok kalemde ticaret yapılıyor olmasına rağmen Çinli tacirler kervan ticaretinde pek rol almıyorlardı. Needham "Çinlilerin kendi coğrafyalarının ötesindeki bölgelere seyahat etmeye ilgi duymadıkları," tespitinde bulunmaktadır.[54] Çinlilerin bu kültürel sınır idraki Soğdlar, Harezmliler, Doğu Türkistan'daki Uygur tacirler, Orta Asya'da yaşayan Nasturi Hristiyanlar ve diğer tüm Orta Asyalılar için ciddi bir imkân yaratmıştı.

---

51 Bosworth, "Merv," s. 402.

52 Valerie Hansen, *The Silk Road: A New History* (New York, 2012). Bu ilginç çalışma tamamıyla Çin ile olan ticarete odaklanmıştır. Orta Asya'dan Hindistan'a giden ticaret yollarının tarihi yazılmayı beklemektedir.

53 Bkz. Bl. 6.

54 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl.1, s. 195.

Erken dönemlerden itibaren çoğu kendi bölgelerinde meskun tüm bu tacirlerin varlığı Orta Asya kentlerinin Çin, Hindistan ve Orta Doğu arasında bankacılık ve finans merkezi olmasını sağlamıştı. Bugün Kazakistan sınırlarında kalan kadim Taraz kenti ticaret ile öylesine eşleşmişti ki ismi bile "teraziler" manasına gelmektedir. Hanlar, kervansaraylar ve depolama alanları da dâhil olmak üzere hizmet sektörü gelişmişti. Bu sayede bu kentler herkesi bir araya getiren Avrasya topraklarının uluslararası antreposu hâline gelmişti.

Orta Asyalıların ticarette maharet sahibi olmaları kaçınılmazdı. Çinliler resmin dışında bırakılırsa, her şey bir yana, Orta Asyalıların rakiplerine karşı ciddi avantajları vardı. M.Ö. üçüncü asırdan itibaren Hindistan, Irak, Suriye ve Akdeniz sahilindeki merkezleri sürekli olarak ziyaret ediyorlardı. Coğrafya beraberinde uzmanlaşma getirmişti. Belhli tacirler Hindistan ticaretine hâkimlerdi. Mervliler batıya yönelmişlerdi. Soğdiana ismi verilen Semerkant civarındaki daha kuzeyde kalan bölge ile Harezm diye tabir edilen Beruni (Kath) bölgesinin tacirleri Doğu Türkistan ve Çin ile yapılan ticaretin büyük kısmını ellerinde tutuyorlardı. Herkes bir işe koşuyordu. Öyle ki Fergâna Vadisi'nde yer alan Ahsikent'teki Şamlı ya da Lahorlu işadamı sayısı Mervli ya da Belhli işadamı sayısından hiç de az değildi. Orta çağda yaşamış Çinli yazar Li Yanshou'nun (618-676) Buhara hükümdarının deve şeklinde bir tahtta oturduğuna kanaat getirmiş olması durumu özetlemektedir.[55]

Arap istilâsından önceki dört asır boyunca Avrasya ticaretini elinde tutanlar Semerkant, Pencikent ve civardaki kasabalardan Soğd tacirlerdi.[56] Anlaşılan Soğd tacirler her yerdeydi. Önce Doğu Türkistan sonra Moğolistan'ın içlerinde tutunacak bir dal bulunca[57] Çin'e giden güzergahlar üzerinde küçük sayılmayacak bir diaspora oluşturmuşlardı. Hatta bunlara koloni demek daha isabetli olacaktır. Bu sayede

55 B. Y. Bichurin, *Sobranie svedenii o narodax obitavshikh v Sredneii Azii v drevnie vremena* (Moskova, 1950), Cl. 2, s. 272.

56 Faydalı bir bibliyografya girişi için bkz. Frantz Grenet, "The Pre-Islamic Civilization of the Sogdians," *The Silk Road Newsletter* 1, Cl. 2, s. 1–13, http://www.slk-road.com/ newsletter/december/pre-islamic.htm; ayrıca bkz. B. I. Marshak ve N. N. Negmatov, "Sogdiana," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 3, s. 233–80. Étienne de la Vaissière, *Sogdian Traders: A History*, trc. James Ward (Leiden, 2005). Bu kitap meseleye ilgi duyan herkes için iyi bir başlangıç niteliğindedir.

57 Edwin G. Pulleyblank, "A Sogdian Colony in Inner Mongolia," *T'oung Pao*, İkinci Seri, Cl 41, Kitap. 4/5 (1952), s. 318–56.

asırlar boyunca Çin ile olan ticarete hâkim olmuşlardı.[58] Kazakistan ve Kırgızistan'ın bugün doğudaki toprakları Soğd tüccar kolonilerinin oluşturduğu kadim kentlerin izleriyle doludurlar.[59] Soğdlar Hindistan'a uzanan güzergâhlar üzerinde de aynısını yapmışlardı.[60] Ticarethanelerin dur durak tanımayan ihtirası daha az simsara ihtiyaç duyulan deniz yollarına da taşmıştı. Soğdlar Karadeniz'den İstanbul'a, Basra'dan Hint Okyanusu boyunca Sri Lanka ve Canton'a uzanan güzergâhlar oluşturmuşlardı. Her iki yerde de büroları vardı.[61] Bu ticaretin karşısındaki tek sorun zaman çizelgesinin piyasa değil de gidip gelme süresini neredeyse bir yıla çıkartan muson yağmurları tarafından belirleniyor olmasıydı.[62]

Soğdlar dünyayı tanıyorlardı. İşportacılık sanatından haberdarlardı. Çin'e giden bir satıcı/şovmen Taoist gibi giyiniyor, simya ritüellerini gerçekleştiriyor ve sonunda bir iksir yapıyordu. Bu iksirden içen herkesin ölümsüz olacağını iddia ediyordu. Daha sonra bu ab-ı hayatı Çin halkının safça olanlarına satıyordu.[63]

Asırlar boyu süren bu ticarî teşebbüslerin neticesi olarak Orta Asya'nın tüm kentlerinde faal ve zengin bir tüccar sınıfı ortaya çıkacaktı. Bu adamlar dünyayı kendi idarecilerinden daha iyi tanıyorlardı, kendi kararlarını almaya alışkınlardı ve idarecileri kendilerine mecbur edecek derecede yüksek meblağlı vergiler ödüyorlardı.

---

58 Jonathan Karam Skaff, "The Sogdian Trade Diaspora in East Turkestan during the Seventh and Eighth Centuries," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46, 4 (2003), s. 475–524; Étienne de la Vaissière, "Sogdians in China: A Short History," içn. *Science and Civilization in China*, Cl. 1, s. 187.

59 B. I. Marshak ve V. I. Raspopova,"Sogdiitsy v Semirechie," içn. *Drevnii I srednevekovyi Kyrgyzstan*, ed. K. I. Tashkaeva et al. (Bişkek, 1996), s. 124–43.

60 Nichlas Sims-Williams, "The Sogdian Merchants in China and India," içn. *Cina e Iran da Allesandro Magno alla Dinastia Tang* (Florence, 1996), s. 45–67; Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 258–65.

61 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 1, s. 179.

62 DeLacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs* (Londra, 1979), s. 70–71. Kitapta bu tespit Romalı denizciler için yapılmış olsa da bu döneme de uygun düşmektedir.

63 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 1, s. 187. Yakınlarda Soğdlar hakkında Çin'de elde edilen bulgular hakkında bkz. Judith A. Lerner, "Les Sogdiens en Chine–Nouvelles découvertes his-toriques, archéologiques et linguistiques," *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, 15 (2001), s. 151–62.

Arap istilâsından evvel asırlar boyu süren bu ticaretin bir diğer neticesi de mahallî üreticileri harekete geçirmek olmuştu. Her bir kentte ihracata dayalı ticarete ürün sağlayan özel sanayiler oluşmuştu. Böylece zengin kömür ve demir madenlerine kolayca ulaşabilecek konumda olan Fergâna Vadisi'ndeki kentler Orta Doğu ve Hindistan'a yüksek kârla satılabilen çelik bıçaklar üretir hâle gelmişlerdi.[64] Metal işinin yapıldığı Ahsikent, Pap, Merv ve diğer merkezlerde kullanılan teknik 1600 dereceye kadar ısıya dayanabilecek potalar gerektiriyordu. Orta Asya'nın bu bölgesindeki insanlar, bölgeye has kil hakkında detaylı malumat sahibi olmaları hasebiyle böylesi kaplar üretebiliyorlardı. Orta Asya'nın kalbinde gelişen pota döküm çeliği Şam'a, oradan da Batı'ya ulaşmıştı.[65] Fransız arkeologlar Benoît Mille ile David Bourgarit'nin Pakistan'ın kuzeyinde, Orta Asya ile birleşen bir bölgesinde izine rastladıkları kayıp mum tekniği de Orta Asyalı demir-çelik ustalarının uzmanlık sahasıydı.[66] Mısır'dan Merv ve diğer merkezlere cam üfleme tekniğini getiren Yahudi zanaatkârlar M.S. dördüncü asrın sonu itibariyle Belh'ten Çin'e mal satar olmuşlardı.[67]

Diğer Orta Asyalılar Çinlilere vida, sıvılar için basma tulumba ve krank mili gibi teknolojik gelişmeleri tanıtacaklardı.[68] Orta Asya'dan Çin'e ihraç edilen daha az bilinen malların arasında udlar, arplar, yan flütler, hem telli hem yaylı çalgılar ve hatta yerel Orta Asya dansları vardı.[69] Bunların hepsi Çin'de kök salmış ve kültürün vazgeçilmez parçaları hâline gelmişlerdi. Bunların Soğdça, Baktriya dili ve diğer İranî dilleri konuşan halkların arasından çıkmış olduğu gerçeğinden ötürü

---

64 Abdukakhor Saidov ve diğerleri, "The Ferghana Valley: The Pre-Colonial Legacy," içn *Ferghana Valley: The Heart of Central Asia*, ed. S. Frederick Starr (Armonk, 2011), s. 18.

65 Merv hakkında bkz. Dafydd Griffiths ve Ann Feuerbach, "Early Islamic Manufacture of Crucible Steel at Merv, Turkmenistan," *Archaeology International* (1999–2000), s. 36– 38.

66 Bölgedeki erken dönem metalurjinin tüm yönleri ile ele alındığı bir eser için bkz. BenoîtMille ve David Bourgarit, "The Development of Copper Metallurgy before and during the Indus Civilization," Centre de Recherche de Restauration des musées de France (Paris, 1993).

67 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 4, s. 108–9; bkz. Samuel Kurinsky, *The Glassmakers: An Odyssey of the Jews*, New York, 1991, s. 267 vd.

68 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 1, s. 243.

69 Peter B. Golden, *CentralAsia in WorldHistory* (Oxford, 2011), s. 41–42.

bazı yazarlar bu emtianın "İran'dan" Çin'e ihraç edildiği kanaatine varmışlardır. Elbette günümüzdeki İran toprakları bu teknoloji ve kültür ihracatının dışında değillerdi. Ancak ana dağıtım noktası İran değil Orta Asya idi. İskemle bile Çin'e Baktriya'dan gitmişti.[70] Nar, susam, yasemin, nohut ve kuru bakla gibi birçok gıda maddesinin tohumunu Çin mutfağına taşıyan Orta Asya idi. Keza tohum ekme âleti ile tırpan da Orta Asya'dan gelmişti.[71]

Orta Asya'nın ticaret dünyasında müteşebbislik ve fırsatçılık el üstünde tutuluyordu. Parfümden ilaca, mücevherden işlenmiş demir-çeliğe ve daha birçok kullanışlı âlete kadar hemen her şeyi üreten mahallî firmalar ile at, vahşi hayvan ve egzotik kuş ihracatçıları Çin, Hindistan ve Orta Doğu'da hazır alıcı bulabiliyorlardı.[72] İpek ilk defa Çin'den Doğu Türkistan'a M.S. 200 ilâ 400 seneleri arasında ulaşmış, ardından tüm Orta Asya'ya yayılmıştı.[73] İpeğin gelmesi tesadüf eseri değildi. Bölgede dokunmuş her türlü tekstil ürünü yüksek kârlarla ihraç edilebiliyordu. Kabil, Buhara, Merv ve bölgedeki diğer merkezler, ipek bölgeye geldiğinde asırlardır kendi ürünlerini hem Doğu'ya hem de Batı'ya ihraç ediyorlardı. Dolayısıyla tekstil sektöründe ipeğin nasıl üretilebileceğini ve ihracatından nasıl kâr edilebileceğini kolayca çözebilecek bilgiye sahip çok sayıda profesyonel vardı. M.S. dördüncü asırda bu işi becerir hâle gelmişlerdi. Birkaç nesil sonra da Orta Asyalılar kendi üretim kapasitelerini artırmış ve Çin mallarını bir kenara iterek kendilerine yol açmışlardı.[74]

Aynı hikâye bir diğer Çin icadı için de geçerliydi; kağıt. Uzun zaman boyunca Semerkant ve Büyük Orta Asya'nın başka bölgelerinde

---

70 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 4, Bl. 3, s. 136-37. Frances Wood Çin'de iskemlenin ilk olarak ikinci asırda kullanıldığını ve Roma ve Bizans'tan öğrenildiğini söyler. Ancak nasıl intikal ettiğini belirtmez. *The Silk Road: Two-Thousand Years in the Heart of Asia* (Berkeley, 2002), s. 86–87.

71 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 6, s. 71, 163, 235, 271, 425 ve 516. Tohum ekme âleti Mezopotamya'da icat edilmiş, ancak bir Orta Asya ürünü olarak Çin'e ihraç edilmişti.

72 Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand*.

73 Rtveladze, *Civilizations, States and Cultures of Central Asia*, s. 220–21.

74 Svetlana V. Lyovushkina, "On the History of Sericulture in Central Asia," içn. *Silk Road Art and Archaeology* (1995/1996), Cl. 4, s. 143–49. Etsuko Kageyama Soğdların ipeği altıncı asırdan, yani Talas Savaşı'ndan önce kullandığını doğrulamaktadır. Bkz. "Use and Production of Silks in Sogdiana," *Webfestschrift Marshak* (2003), http://www.transoxiana.org /Eran/Articles/kageyama.html.

kağıt üretiminin Arap ordularının M.S. 751'de, bugün Kazakistan-Kırgızistan sınırında kalan Talas'ta Çinlileri mağlup edene kadar yapılmadığı düşünülmüştü. Esir edilen Çinliler arasında kağıt ustaları olduğu ve bu ustaların bu zanaatı Semerkant'ta öğrettikleri söyleniyordu. Ama arkeoloji M.S. üçüncü asır itibariyle Doğu Türkistan'ın Turfan, Hoten ve Dunhuang kentlerinde kağıt üretimi yapıldığını kanıtlamıştır. Bu kentler Soğdların ticarethaneleri vasıtasıyla Tanrı Dağları'nın batısındaki Orta Asyalılar ile ticaret yapmaktalardı. Bu tacirler yeni olanı derhal sezebiliyor ve aynı işlemleri kendileri yapabilmek için üretimin detaylarını ortaya çıkartabiliyorlardı.[75]

Orta Asyalılar kağıt üretimine başlar başlamaz ürünü ciddi biçimde geliştirmişlerdi. Erken dönem Çin kağıtları dut veya bambu liflerinden ya da bu ikisinin karışımından yapılırdı. Böyle olunca kağıt hem sert hem de dayanıksız oluyordu.[76] Orta Asyalıların kendi ürettikleri pamuğun liflerinden yapılacak bir kağıdın daha dayanıklı ve Çinlilerin sattıklarına kıyasla daha esnek olabileceğini fark etmeleri uzun sürmedi. Üstelik pamuk üretimi o kadar fazlaydı ki, üretecekleri kağıt Çinlilerinkinden daha ucuza gelecekti. Ardından asırlar boyunca Çin'de değil, Semerkant'ta üretilen kağıt kalitede dünya standardının belirleyicisi olmuştu. Aslına bakılırsa kağıdın kendisi bir Orta Asya ürünü olarak görülüyordu. Bağdat, Şam, Kahire, Fes ve Kurtuba'da zanaatkârların kağıt ürettikleri bir vakıaydı, fakat Orta Asya kağıdı uzun süre piyasaya hâkim olmuştu. Avrupalılar ise on üçüncü asra kadar kağıt üretimine başlamamışlardı.[77]

Arap kabileleri tarafından işgal edilmesinden bin yıl önce bile Orta Asya başarılı bir ihracata dayalı ekonomi kurmayı başarmıştı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Japonya'da ya da yirminci asrın sonlarında Çin'de olduğu gibi üreticiler kendi bölgelerindeki pazarlara gelen malları dikkatle inceliyor ve hangisinin daha iyisini veya ucuzunu yapabileceklerini tespit ediyorlardı. Bir diğer ifadeyle malzemeleri ve tekniği

75 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 5, s. 297 vd.

76 A. A. Hakimov, "Arts and Crafts in Transoxonia and Khurasan," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 440.

77 Jonathan M. Bloom, "Lost in Translation: Gridded Plans and Maps along the Silk Road," içn. *The Journey of Maps and Images on the Silk Road*, ed. Philippe Forêt ve Andreas Kaplony (Leiden, 2008), s. 84–85.

biliyor, böylece de üretim sürecinde ihtisaslaşıyorlardı. Orta Asya'nın Aydınlanma Çağı'na hâkim olan meraklı ruhu yaratan doğrudan doğruya bu durum olmasa da açık görüşlülük ve yenilik hususlarında büyük bir paya sahipti.

İmparatorluk Çapında Rant Arayışı

Yedinci asrın sonunda gelen Arap fethi Orta Asya tarihinde derin bir sarsıntı yaratmış olsa da asla ilk değildi. Aslında dış güçler defaatle bölgenin şehir devletlerini ele geçirmişler ve hâkimiyetleri altına almışlardı. Bu işgalciler arasında klasik dönemin ve geç antik dönemin en güçlü imparatorlukları da vardı. Ancak hiçbirisi silah zoruyla ele geçirdikleri toprakları yönetmek şöyle dursun, tamamıyla kontrol altına dâhi alamamışlardı. Yakın zamanlarda bölgeye göz dikmiş egemenlerinki gibi tecrübeleri Gibbon'un fethedilen toprakların her zaman güç değil, aksine zayıflık kaynağı olduğu tespitindeki bilgeliğini kanıtlar biçimdedir. Sebebi ise açıktır: Uzun ve zorlu tarihleri boyunca Orta Asyalılar işgalcilerle nasıl başa çıkacakları konusunda uzmanlaşmışlardı. Bu yetenek Arap fetihlerinde de kullanılacaktı.

Tarihte bu işgallerin ilk bilineni M.Ö. 523 senesinde gerçekleşmiştir. Pers bölgesindeki Ahameniş İmparatorluğu Kralı Büyük Darius ordularıyla Belh ve civarı üzerine yürümüştür. Yunan tarihçi Herodot savaşın neticesinde Darius'un Belh ve komşu topraklarından kendi ordusunda Batı'ya karşı savaşmaları için on binlerce genç erkek istemiş olduğunu kaydetmiştir. Böylece Yunan medeniyetinin kaderi Termopylae Muharebesi ve Perslerle yapılan diğer savaşlarla belirlenirken Atina ve diğer Yunan şehir devletlerinin orduları Orta Asyalılara karşı birleşmişti. Persliler hem kent sakinlerine hem de civar bölgelerde yaşayan İskitlere zulmetmişler ve bu iki Orta Asyalı grubu Batı'da yan yana savaştırmışlardı.[78] Ancak daha sonra bu kentler ve idarecileri bozkırlardaki göçebeleri savaşçı olarak tutmanın daha mantıklı olduğunu fark etmişlerdi. Bu uygulama Aydınlanma Çağı boyunca ve on altıncı asra kadar devam edecekti.

Darius'un Pers imparatorluğu genelde "merkezîleşmiş" diye tanımlanmaktadır.[79] Oysa kadim Doğu'da hükmetmek, Romalıların yaptığı

---

78 Herodotus, *The Histories*, s. 420, 554 ve 587.

79 Richard N. Frye, "Achaemenid Centralization," içn. *The Heritage of Central Asia from Antiquity to the Turkish Expansion* (Princeton, 1996), Bl. 5.

gibi bir hukuk sistemi belirlemek bir yana, belli bir bölge ve o bölgenin idaresi üzerinde tam kontrol sağlamak manasına bile gelmez. Hükmetmek daha ziyade haraç alabilmek manasındadır. Haraç sayesinde küçük kasaba ya da bölgelerden imparatorluğun başkentine kadar uzanan bir hiyerarşik güç yapısı sağlanırdı. Çin bile Hunların hırçınlığından sakınmak için haraç öder hâle gelmişti.[80] Ancak haraç toplanması kontrolün sürekliliği manasına gelmiyordu. Aslına bakılırsa haraç ekonomistlerin "rant peşinde koşma" dediklerinin güç kullanarak sistemli bir hâle getirilmesinden çok da farklı değildi.

Persliler hâkimiyetleri altına aldıkları bölgelere satraplık diyorlardı. Büyük ölçüde kendi kendilerini yöneten bu bölgelerden yüksek meblağlarda haraç alınıyordu. Örneğin Orta Asya Mezopotamya ya da Küçük Asya'dan alınandan biraz daha az bir haraç ödüyordu. Bu meblağ yirmi beş ton gümüştü.[81] Orta Asya uzak kalmasaydı muhtemelen daha fazla ödemeye zorlanacaktı. Mesafe sayesinde bölgeyi yönetmek üzere tayin edilen valiler Persepolis'e gitmek için verilen harc-ı rahları cebe indirebiliyorlar, hatta imparatorlukları bağımsızlık ilan etmekle tehdit bile edebiliyorlardı.[82] Valilerin Orta Asya'nın "yerlisi" gibi davranma eğilimleri ve yerel özerkliği desteklemeleri önce Yunanlar, sonra Araplar ve sonrasında da Moğollar'da görülecekti. Her imparatorluğun yaptığı gibi Ahameniş İmparatorluğu da altın sikke basma konusunda tekel olmak istiyordu. Ancak bastığı sikkeleri Orta Asya'da dolaşıma sokmakta başarısız olmuştu. Bununla birlikte Belh ve diğer kentlerdeki işadamları bu madenî para basma yeniliğini sevmişlerdi. Ahameniş valilerini ikna ederek uzun zaman boyunca bölgede tedavülde kalacak olan kendi madenî paralarını basmışlardı.[83]

80 Buryakov ve diğerleri, ed., *The Cities and Routes of the Great Silk Road*, s. 9.

81 Herodotus, *The Histories*, s. 210.

82 Herodotus, *The Histories*, s. 587.

83 Doğu Türkistan'daki kentler kendi paralarını basmamışlardı. Frye isabetli bir şekilde Kuşanlar'ın paranın dağılmasında oynadıkları role dikkat çekmektedir. Richard N. Frye, *Notes on the Early Coinage of Transoxonia* (New York, 1949); ayrıca bkz. Joe Cribb, "Money as a Marker of Cultural Continuity and Change in Central Asia," içn. *After Alexander*, s. 333– 45; E. V. Zeimau, "The Circulation of Coins in Central Asia during the Early Medieval Period (Fifth–Eighth Centuries ad)," *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, 8 (1994), s. 248–65; Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 112–23.

Büyük İskender Perslerin başkenti Persepolis'i yok ettikten sonra M.Ö. 329'da Orta Asya ve Afganistan'a geçmiş ve Baktriyalılara, Soğdlara ve Merginânlılara (Belh bölgesi, Merv ve Efrasiyab halkı), yani bölgenin başlıca kentlerinin yerli halklarına karşı üç yıl sürecek kanlı bir savaş başlatmıştı.[84] Daha sonra İskender'in M.Ö. 323'de ölmesi üzerine, generalleri toprakları bölüşmüştü. Bu generallerden Selevkos Orta Asya'nın çoğunun da dâhil olduğu Mezopotamya'dan Hindistan'a uzanan geniş toprakların yönetimini eline almıştı. Merkezi Belh'te olan Baktriya Krallığı'nın Yunan idarecileri başta Selevkos İmparatorluğu'na boyun eğmişlerdi. Fakat kısa bir süre sonra Selevkos'un ve varislerinin Babil'de haraç toplamaya muktedir olmadıklarını fark etmişlerdi. Durumu idrak edince fiilen bağımsızlık ilan edip altın sikke bastırmaya başlamışlardı. Bağımsız Yunan Baktriya orduları başarılı bir şekilde M.Ö. 180'de Hindistan'ı işgal etmişlerdi. Böylece devletleri bir kıta devletine dönüşmüş, Orta Asya merkezli bir Yunan-Hint medeniyeti hâlini almıştı. Kısa bir süre sonra Baktriyalı tacirler, Hindistan'ın güneyi ile Mısır'daki İskenderiye gibi çok uzak bölgelere bile gider olmuşlardı. Bu geniş kapsamlı irtibatlar Orta Asya'daki Yunan devleti tarihe karıştıktan sonra bile devam etmişti. Dolayısıyla Romalı lirik şair Propertius'un sevgilisi defalarca Baktriya'ya seyahat etmiş olan bir genç kızdan bahsetmesi garip değildi.[85]

Orta Asya'daki bu mağrur Yunan krallığı M.Ö. 129'da istilâcı göçebelere karşı Çin himayesine girerek neredeyse iki asır boyunca ayakta kaldıktan sonra yıkılmış oldu.[86] Tehlikeyi sezen Yunan Baktriya'nın son kralı Eucratides kaçmadan önce Hint altınlarından oluşan koleksiyonunu ve saray hazinesindeki işe yarar malları saklamıştı. İstilâcı Hunlar Eucratides'i yakalayıp katletmişlerdi. Eucratides'inki kötü bir yazgıydı ama gelecekteki yazarlar kendisine sempati ile bakacaklardı. *Decameron* kitabının yazarı Giovanni Boccaccio ile *The Canterbury Tales* (Canterbury Hikâyeleri) kitabını kaleme alan Geoffrey Chaucer bu yazarlar

84 Baktriya devletinin teşekkülü için bkz. H. Sidky, *The Greek Kingdom of Bactria: From Alexander to Eurcratides the Great* (Lanham, 2000); ve Frank L. Holt, *Alexander the Great and Bactria* (Leiden, 1988), özellikle 3. W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India* (Cambridge, 1938).

85 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 1, s. 233.

86 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 1, s. 195.



Figür 2.4. Bir tarafında Zeus'un yıldırım yağdırdığı, diğer tarafında ise M.Ö. 240'da, Afganistan'da *mille urbium Bactrianarum praefectus*, yani "bin kentli Baktria'nın kralı" unvanıyla hüküm sürmüş olan I. Diodotus'un tasvirinin yer aldığı altın para. ■ Kaynak: www.forumancientcoins.com

arasındadır.[87] Eucratides'in ölümünden iki bin sene sonra Fransız arkeologlar hazinesinin bir kısmını keşfettiler.

M.Ö. 100 ile M.S. 400 arasında hem Çin hem de Roma Orta Asya'yı yakın takibe almıştı. Daha sonra Tibetliler de bu çekişmeye dâhil olacaklardı.[88] Çin'in öncelikli kaygısı bölgeyi, kendisini de tehdit eden göçebe kabilelerin oyun alanı olmaktan kurtarmaktı.[89] Seyyahlar da Çin sarayına bölgenin ticarî kapasitesini haber vermişlerdi. Böylece M.Ö. 114'den itibaren ipek ticareti başlayacaktı. Her ne kadar Çin bölgeye hızlıca birkaç ordu sevk etmiş olsa da hiçbir zaman erken dönemde Orta Asya üzerinde tam bir hâkimiyet kuramamıştı. Yerel idare şekli devam etmişti. Ancak Çin'in kültürel tesiri küçümsenemezdi. Yedinci asırda Semerkant'ta ve Orta Asya'nın diğer kentlerinde Çin tipi, ortasında kare bir delik olan madenî para basılıyordu. Buna benzer başka kullanışlı ürünler de söz konusuydu.[90]

Roma'nın Orta Asya'daki siyasî çıkarı, Strabon'un da belirttiği üzere, uzak bölgede yer alan Part İmparatorluğu'nun kendisine rakip hâline

87 Sidky, *The Greek Kingdom of Bactria*, s. 222–26.

88 Burada ele alınmayan bu ilişkinin detayları için bkz. Christopher I. Beckwith, *The Tibetan Empire: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages* (Princeton, 1987).

89 Klasik dönemde Orta Asya'daki Çin ile ilgili mükemmel değerlendirmelerden biri için bkz. Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 130–39 ve 272–82.

90 Orta Asya'nın batı bölgelerinde Pers parasının rolünü Sincan'da da Çin parası oynuyordu. Helen Wang, "How Much for a Camel? A New Understanding of Money on the Silk Road before AD 800," içn. *The Silk Road: Trade, Travel, War and Faith*, Susan Whitfield ve diğerleri. (Londra, 2004), s. 24–33.

gelmesi ve tehdit oluşturmaya başlamasıydı.[91] Part hanedanlığı Horasan'a yerleşmiş ve zaman içerisinde nakliyat ve ticaret için kilit noktalar üzerindeki hâkimiyetlerini kuvvetlendirmiş İranî kabileler arasından çıkmıştı. İlk başkentleri Nisa (Türkmenistan'da kalan Aşkabat'ın on yedi kilometre kuzeyinde kalıyor) ana ticaret güzergâhının tam üzerindeydi. Afganistan ve Horasan'daki son Yunan kolonilerini de ele geçirdikten sonra Partlılar batıya yönelmiş ve nihayetinde Roma'nın doğu lejyonlarının kapısına dayanmışlardı. Bu esnada Roma Partlıların yabancı tacirlerin Çin ve Hindistan ile iş yapmalarına mâni olma çabalarına şiddetle karşı çıkıyordu.[92]

Strabon endişelenmekte haklıydı. Part ordusu M.Ö. 53'de Roma generali Crassus'u bozguna uğratarak Levant'ın büyük bölümünü ele geçirmişti. Mark Antony'nin karşı hücum başlatmasıyla Partlılar eski topraklarına geri çekilmiş olsalar da mağlup olmuş sayılmazlardı. Bu çekişme sırasında Partlılar çoğu Rhineland bölgesinden gelme Alman olan on binlerce Roma askerini esir almış ve Merv'e göndermişlerdi. Bugün Türkmenistan'da kalan Merv'de bu Alman şarap üreticileri iki bin sene önce yerli bir şarap sektörü oluşmasına önayak olmuşlardı. Bir asır sonra başka esir Roma askerleri günümüzde Özbekistan sınırlarında kalan Ceyhun Nehri'nin hemen kuzeyindeki Kara Mamar köyüne gönderilmişlerdi. Bu askerler burada bir mağara içerisine Mitra tarikatına bağlı bir şapel inşa etmişlerdi.[93]

Partlıların sarayı Nisa'da idi. Part kralı elçileri iki katlı Helenistik tarzda yapılmış bir binada kabul ederdi. Sarayın ana salonu kırmızı, siyah ve beyaza boyanmıştı. Salon Korint sütunları ve kenger yaprağı desenleriyle tezyin edilmiş ve Roma'dakiler gibi klasik heykellerle donatılmıştı. Kral da fildişinden yapılmış bir tahtın üzerindeydi. Bu tahtın kalıntıları Türkmenistan Ulusal Müzesi'nde muhafaza edilmektedir.[94]

---

91 Masson, *Strana tysiachikh gorodov*, s. 75.

92 Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 236.

93 Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 244-45.

94 Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 79 vd. Antonio Invernizzi, Carlo Lippolis ve diğerlerinin *Parthica*'da yazdıkları yıllık raporlara da bakılabilir. Ayrıca bkz. Invernizzi, "The Culture of Parthian Nisa between Steppe and Empire," içn. *After Alexander*, s. 163–73; "New Archaeological Research in Old Nisa," içn. *The Art and Archeology of Ancient Persia*, ed. Vesta Sarkosh Curtis, Robert Hillenbrand, ve J. M. Rogers (Londra, 1998), s. 8–13.



Figür 2.5. Partlı savaşçılar bütün Roma ordularını mağlup etmişlerdi, ancak kendilerini yetiştiren Orta Asya kültürü Yunan'dan olduğu gibi Roma'dan da istifade etmekten kaçınmamıştı. ■ Fotoğraf: Brain J. McMorrow.

Varisler arasındaki taht kavgası Partlıların siyasî gücünü gün be gün zayıflatmıştı. Romalılar ve göçebelerle olan mücadelenin yanında bu taht kavgası, Orta Asya'nın güç merkezi olan bu krallığın M.S. üçüncü asırda sonunu getirmişti.

Orta Asya'da Partlıların muasırı olan bir diğer yapılanma Kuşanlardı. Esasında kendileri de göçebe bir kabile olan Kuşanlar diğer göçebe kabileler tarafından batıya ve güneye itilmişlerdi. Kuşanlar bir süre sonra Afganistan merkezli bir imparatorluk kurmuşlardı. M.Ö. 100 ile M.S. 200 yılları arasında Horasan'dan Hindistan'daki Punjab'a kadarki bölgenin idaresini ellerinde tutmuşlardı. Bir süreliğine Sincan'ın da belli bölgelerini ele geçirmişlerdi. Ticarî bağları Avrupa'ya ulaşmıştı.

Roma senatörlerine ve hanımlarına kaliteli tekstil ürünleri gönderiyorlardı. Böylelikle gerçek bir "İpek Yolu" kurulmuştu.

Kendilerinden önceki ve sonraki birçok fatih gibi Kuşanlar da büyük kentlere yerleşerek "asimile" olmuşlardı. Afganistan'daki Begram kentini başkent yapmışlardı.[95] Zerdüştlük, Yunan kültü ve Budizm gibi yerel dini inançları ve âdetleri benimsemişlerdi. Yönettikleri Orta Asya toprakları sonunda Çin'e ulaşan Budizm'in ana güzergâhı hâline gelmişti.[96]

Daha önce hiçbir tecrübeleri olmamasına rağmen Kuşanlar kent hayatına büyük bir tutkuyla bağlanmışlardı. İdareleri zamanında kentleşmede ciddi bir artış yaşanmıştı. Planlama ve mimari açısından Helenistik tarzda yeni kentler inşa edilmişti.[97] Bununla bağlantılı olarak sulama sistemlerinde gelişmeler yaşanmıştı. Kuşanlar döneminde Orta Asyalılar sulamayla ilgili birçok yeni teknolojiyi uygulamaya koymuşlardı.[98] Yerli halk efendilerini, yani Kuşanları istikrarlı ve geniş alanda geçerli bir para biriminin önemli olduğuna ikna etmişlerdi.[99] Kuşanların kendi para birimlerini Roma para birimi olan *aureus*'a sabitlemesinde de yerli halkın rolü vardı.[100] Ardından gelen iktisadî gelişmenin yansımaları Kuşan'ın ikinci başkentinde yapılan kazılarda görülmektedir, zira çok sayıda altından yapılma mücevher, heykelcik ve süs eşyası bulunmuştur.[101]

---

95 Begram hakkında yetkin ve eleştirel bir değerlendirme için bkz. Pierre Cambon "Begram: Alexandria of the Caucasus, Capital of the Kushan Empire," içn. *Afghanistan: Hidden Treasures of the National Museum, Kabul*, ed. Fredrik Hiebert ve Pierre Cambon (Washington, 2008), s. 145–208; ayrıca bkz. R. Ghirshman, *Bégram: Recherches archéologiques et historiques sur les Kouchans, Mémoires de la Délégation archéologique Française en Afghanistan* (Paris, 1946), Cl. 12; ve J. Hackin, *Nouvelle recherché archeologique a Bégram* (Paris, 1954).

96 L. A. Borovkova, Tsarstva "Zapadnogo kraia" (Moskova, 2001); ve *Kushanskoe tsarstvo po kitaiskim istochnikam* (Moskova, 2005).

97 B. A. Litvinsky, "Cities and Urban Life in the Kushan Kingdom," içn. *History of the Civilizations of Central Asia*, ed. Janos Harmatta (Paris, 1994), Cl. 2, s. 291–312.

98 Mukhamedzhanov, "Economy and Social System in Central Asia in the Kushan Age," s. 265 vd.

99 Frye, *The Heritage of Central Asia from Antiquity to the Turkish Expansion*, s. 154.

100 Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 118.

101 Victor Sarianidi, *The Golden Hoard of Bactria from to Tillya-Tepe: Excavations in Northern Afghanistan* (New York, 1985).

Roma düşüşe geçerken Kuşan İmparatorluğu ilerlemenin ve gelişmenin zirvesindeydi. Orta Asyalı tebaaları tarafından bir dünya vatandaşı hâline gelmiş olan Kuşanların idarecileri "Basileus" veya "Devaputra" (Cennet'in Oğlu) gibi azametli Yunan ve Hint sıfatlarını kendilerine yakıştırmakta bir beis görmüyorlar ve elçilerini Roma, Çin ve Hindistan gibi uzak beldelere gönderirken bu sıfatları kullanıyorlardı.[102]

Orta Asya'da hâkimiyet kurmaya çalışan geleneksel tarzdaki son imparatorluk İran'daki Sasaniler idi. Sonradan kurulacak olan Bağdat'ın hemen güneyindeki Tizpon başkentleriydi. Kuzeye doğru ilerlemek için asırlar boyunca savaştıktan sonra Sasaniler, sonunda M.S. 224-226'da Partlıları mağlup etmeyi başarmışlardı. Sonraki yıllarda Horasan ve Soğd üzerinde hâkimiyet kurmuş olsalar da Orta Asya ve İndus Vadisi'ndeki Kuşan topraklarının çok azının kontrolünü ele geçirebilmişlerdi. Savaş hikâyeleriyle dolu mazilerine rağmen Sasaniler, ticarete öncelik vermeye başlamışlardı. Bu sayede Orta Asya ve Orta Doğu ile aralarındaki ticarî sınırları kaldırabilmişlerdi. Arap ordularının istilâsı ile M.S. 651'de yıkılana kadar bu yeni Pers İmparatorluğu'nun yaptığı iş Orta Asya'daki idarecilerden, genelde tekstil malzemesi olarak vergi toplamaktan fazlası değildi. Belh, Semerkant, Merv ve Buhara da dâhil olmak üzere belli başlı kentlerde imparatorluk parası basılsa da Orta Asya'nın birçok bölgesinde mahallî yöneticiler kendi paralarını basmaktan çekinmiyorlardı.

Atlar, Üzengiler ve Göçebeler

Orta Asya'da varlıklarını hissettiren geleneksel imparatorluklar yerel hayatta mesafe ve eleman eksikliğinden ötürü faal bir rol üstlenemiyorlardı. Yapabildiklerinin en iyisi paranın değerini korumak ve ticaretin önündeki engelleri kaldırmaktı. Yoksa imparatorluk çapındaki rant arayışı ile yetiniyorlardı. Ancak sahadaki tek oyuncu kesinlikle bu imparatorluklar değildi. M.Ö. ikinci bin yıldan M.S. 1500'e kadarki dönemin tamamı boyunca Orta Asya sürekli olarak Karadeniz'in kuzeyinden, bugün Kazakistan ve Rusya'da kalan Altay Dağları'ndan, Doğu Türkistan'dan ve Çin ile Moğolistan'ın muhtelif bölgelerinden gelen göçebe akınlarıyla

102 B. N. Puri, "The Kushans," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 2, s. 261; Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 77.

mücadele etmek zorunda kalmıştı. Büyük kentlerin halkları kadar bu göçebe topluluklar da Orta Asya'nın tarihini şekillendirmişlerdi.

Orta Asya'nın kentli dünyasında göçebeliğin kapsamı ve yoğunluğu izaha muhtaçtır.[103] Coğrafya bir kez daha değişmeyen koşulu oluşturmuştur. Sulak vahaların kapladığı alanlar bir yana, bölgenin çoğu yeri ya çölden ve otlaktan ya da bu ikisinin karışımından oluşmaktaydı. Hindikuş, Pamir ve Tanrı Dağları'nın zirvelerinde bile sulak olmayan alanlar ya mera ya da çöl şeklindeydi. Nüfusun yoğun olduğu Fergâna Vadisi'nde göçebeler ana kentler arasındaki sulak olmayan araziler arasında mekik dokuyorlardı.

Bu bölgelerde atlar ve üzengiler yokken çobanlar ve sürüleri olurdu. Ancak bu durum M.Ö. 1000 yılında insanların at binmeye başlamasıyla hızlı bir şekilde değişime uğramıştı. Atın erken dönem tarihiyle ilgili her şey tartışmalıdır. Yakınlarda bir araştırmacı ilk evcilleştirilmiş atların M.Ö. 3500'de günümüzde Kazakistan'ın başkenti olan Astana'da kullanıldığını belirtmektedir.[104] Bazı araştırmacılar ise bu tarihten bin yıl önce at kullanılmaya başlandığını söylemektedir.[105] Ancak hemen herkesin ittifak ettiği bir nokta vardır ki o da bu çığır açıcı hadisenin ilk olarak Orta Asya'da gerçekleşmiş olduğudur.

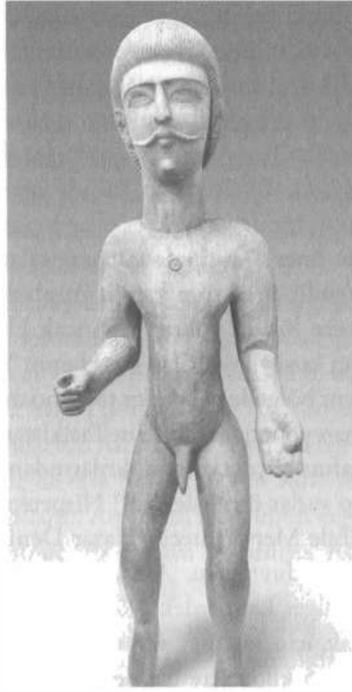
Orta Asyalılar binlerce sene atı bir koşum hayvanı olarak kullanmışlardı ve savaş arabalarına koşmuşlardı. M.Ö. 1000 senesine kadar binicilik için kullanmamışlardı.[106] Biniciler atlarının üzerine bindiklerinde bir devrim meydana getirmişlerdi. Bu devrimin hızı on dokuzuncu asırda buharlı trenin icadı ile mukayese edilebilecek nitelikteydi. O vakte kadar bozkırların yerleşik insanları, artık göçebe olmuşlardı. Ancak bu keskin değişim yine Orta Asya'da bir yerlerde, M.Ö. 300 gibi

103 Bu gruplar hakkında kapsamlı açıklamalar için bkz. Christopher I. Beckwith, *Empires of the Silk Road* (Princeton, 2009); Denis Sinor, *Inner Asia: History, Civilization, Languages* (Lahey, 1971); ve Rene Grousset, *Empire of the Steppes* (New Brunswick, 1970). Hephthalites, Kidarites vs. hakkında birçok çalışma mevcuttur.

104 Sandra L. Olsen, "The Exploitation of Horses at Botai, Kazakhstan," içn. *Prehistoric Steppe Adaptation of the Horse*, ed. Marsha Levine, Colin Renfrow, and Katie Boyle (Cambridge, 2003), s. 83–103.

105 David Anthony *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the World* (Princeton, 2007).

106 Ute Luise Dretz, "Horseback Riding: Man's Access to Speed," içn. *Prehistoric Steppe Adaptation of the Horse*, s. 197.



Figür 2.6. Arkeolojinin ilerlemesinden önce Orta Asya'nın steplerinde yaşayan kadim göçebe gruplar hakkındaki malumat kentlilerin yazdıkları üzerinden aktarılmaktaydı. Bir göçebe sanatçı tarafından yapılan bu erken döneme ait ahşap heykel kendilerini nasıl gördüklerini göstermektedir. ■ Bilimler Akademisi Tarih, Arkeoloji ve Etnografya Enstitüsü bünyesindeki Ulusal Müze, Tacikistan.

geç bir tarihte eyer ve üzenginin icadı ile mümkün olmuştu. Bu basit âletler sayesinde ata binen kişi ellerini serbestçe kullanabiliyor, geriye doğru da dâhil olmak üzere istediği yöne ok atabiliyor ve bütün gün eyer üstünde durabiliyordu. Göçebeler bir anda hız, silah kullanma ve manevra avantajı elde etmişlerdi. Bu avantajlar sadece kent sakinlerine karşı değil aynı zamanda eski tip savaş arabaları ve piyade kullanan imparatorluk ordularına karşı da kullanılacaktı.[107]

Avrupalıların barutu etkin bir biçimde kullanmayı keşfettikleri on beşinci asra kadar en büyük askerî yenilik at binmek olmuştu. Bir anda

107 Robert Drews, *Early Riders: The Beginnings of Mounted Warfare in Asia and Europe* (Londra, 2004), Bl. 5.

bozkırlarda yaşayan Türkî ya da Moğol-Türk kabileler yeryüzündeki en etkili askerî güç hâline gelmişlerdi. Kentler arasındaki boş alanlarda hâkimiyet kurma, sulak tarım arazilerini yakıp yıkma ve kentleri kuşatma altına alma imkânı bulmuşlardı. Bu durum on altıncı asra kadar böyle devam edecekti. Üstelik Orta Asya'daki göçebeler dünyanın en büyük at besleyicileri olmuşlardı. Böylece Çin, Hindistan ve Orta Doğu'ya at ihraç etme üzerine yeni bir devasa sektör ortaya çıkmıştı.

Arap istilâsından önceki asırlarda atlı savaşçılarıyla Orta Asya'nın kent medeniyetini tehdit eden tüm kabile gruplarını ve federasyonlarını burada zikretmeye lüzum yoktur.[108] Ancak Hunlardan bahsedilmelidir. Afganistan'ın kuzeyinde kalan Ay Hanım Yunan kentini yerle bir etmişlerdi. Bu kent bölgede göçebeler tarafından yıkılan kentlerden sadece birisiydi. Kuşan yöneticileri bugün Tacikistan sınırlarında kalan Hisar bölgesinin etrafına göçebelerin saldırılarından korunabilmek için büyük kulelere sahip surlar örmüşlerdi.[109] Nispeten barış içinde geçen M.S. beşinci asırda bile Merv idarecisi Hazar Denizi'ne kadar uzanan bir sur örmeye ihtiyaç duymuştu. Amacı Hunları uzak tutmaktı.[110] Belh, Semerkant ve diğer kentlerdeki yöneticiler de aynısını yapmış, topraklarını korumak için en dışa sur ördürmüşlerdi. Semerkant'ın kendi kent duvarları 65 kilometre iken en dışardaki surların uzunluğu 100 kilometreden fazlaydı.[111] Her kent ve kasabayı çevreleyen bu siperlikli surların yapılış amacı imparatorluklardan ziyade göçebelerin oluşturdukları tehdide yönelikti.

Göçebe savaşçıların etkili olmalarının bir sebebi de kabile reisini ve sadık destekçilerini merkeze alan örgütlenme yapılarıydı. Bu cesur

---

108 Göçebeliğin erken dönemi hakkında bkz. Claude Rapin, "Nomads and the Shaping of Central Asia: From the Early Iron Age to the Kushan Period," içn. *After Alexander*, s. 29–72. Göçebelerin göçleri ve yönetimleri hakkında bkz. Peter B. Golden, *Nomads and Sedentary Societies in Medieval Eurasia* (Washington, DC, 1998); ve Beckwith, *Empires of the Silk Road*.

109 Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 62.

110 S. A. Viazigin, "Stena Antiokha Sotera vokrug drevnei Margiany," içn. *Trudy iuzhno-Turkmenistanskoi arkheologihcheskoi kompleksnoi ekspeditsii* (Aşkabat, 1949), Cl.1, s. 260–75; Andrei N. Bader, Vassif A. Gairov, ve Gennadij A. Koselenko, "Walls of Margiana," içn. *In the Land of the Gryphons*, ed. Antonio Invernizzi (Floransa, 1995), s. 39–50; Parvanch Pourshariati, "Iranian Traditions in Tus and the Arab Presence in Khurasan," Dok. Tezi, Columbia University, 1995, s. 119–20.

111 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 76–77.

savaşçıların gücü sadece aile bağlarından değil, aynı zamanda idarecilerine olan şaşmaz sadakatlerinden geliyordu. *Comitatus* ismi verilen bu düzen, daha sonraları yönetecekleri İslam devletlerine taşınacaktı. Bu sistemin zayıf noktası ise reisin postunun kan bağıyla olan ilintisiydi. Dolayısıyla bir reis öldüğünde erkek akrabaları hemen mücadeleye girişiyor ve sonuç olarak, genelde miras bölünüyordu. Kabilelerin dağılmasına sebep olan bu süreç göçebe fatihler tarafından kurulacak olan imparatorluklar için de ölümcül olacaktı.[112]

Daha önceki göçebe gruplar yerleşik hayata geçtikten sonra kent hayatının ya da tarım toplumunun bir parçası hâline geliyorlardı. Kuşanlar ve Partlar bu sürecin en çarpıcı örnekleriydi. M.S. beşinci asırda önceleri göçebe olan Fergâna Vadisi'ndeki birkaç Türk boyu tarıma başlamış ve yerleşik hayata geçmişlerdi. Altıncı asır boyunca bir Türkî halkın iki boyu kısa bir süreliğine de olsa Karadeniz'den Kore'ye kadar uzanan tüm bölgeye hâkim olmuşlardı. Ardından bu grubun *kağanı* siyasetin ve kent hayatının tam içerisinde yer almaya başlamıştı. Aslında Semerkant'taki sarayın duvarlarının birinde *kağan* dost canlısı ve saygı duyulan bir idareci olarak tasvir edilmişti. Belki de fazla dost canlısıydı, zira yedinci asırda Çin'deki Tang hanedanı Orta Asya üzerinde, Türklerin ve Sasanilerin hak iddialarına karşın, bir kez daha hâkimiyet kurmuştu.

Bu istisnalar bir yana bırakılacak olursa göçebelerin çoğunun yurtlarında ve geniş bozkırlardaki çadırlarında oturmaya devam ettikleri görülür. Kaldı ki modern dönemde torunları da böyle yapmaktadır. Son günlerine kadar hem Cengiz Han hem de Timur saray yerine çadırı tercih etmişlerdi. Ancak kentlerde üretilen çanak-çömlek ve pamuklu kumaş gibi ürünlere ihtiyaç duyuyorlardı. Kent sakinleri de sadece göçebelerden temin edebilecekleri taze et, halı ve eyer gibi ürünlere muhtaçlardı. Böylece bozkır ile kentin, çoban ile çiftçinin, Türk ile Persin birbirlerine bağımlı oldukları bir hayat tarzı (*modus vivendi*) ortaya çıkmıştı. Zaman içerisinde bu kültürel değişim her iki tarafı da dönüştürmüş ve bir ortak yaşama sürüklemişti.[113]

112 Beckwith bu tezi *Empires of the Silk Road* isimli kitabında enine boyuna ele almaktadır.

113 Claude Cahen, "Nomades et sedentaires dans le monde muselman du milieu du moyen age," içn. *The Islamic City*, Cl. 1, s. 93–104; David Christian, "Silk Roads or Steppe Roads? The Silk Roads in World History," *Journal of World History* 11,

Bu süreç, Arap istilâsının üzerinden birkaç asır geçmesiyle ancak gerçek bir ivme yakalayabilmişti. O vakte kadar göçebelerin çoğu bozkırlardan ayrılmamışlardı ve kentlerle olan ilişkilerini haraç toplamak ve pazarları ziyaret etmekle sınırlı tutmuşlardı. Haraç karşılığında göçebeler de kentler arasındaki büyük alanlarda huzur olacağı ve kervanların yağmalanmayacağı sözünü veriyorlardı.[114] Teknik olarak bir rant elde etme şekli olan bu düzen, istikrar ve barış adına verilen ve arkasından hayıflanılmayan bir rüşvet olarak da değerlendirilebilir.

İşe yaramıştı. Galyalılar, Franklar, Hunlar ve Gotların bitmeyen saldırılarına dayanamayarak yıkılan kadim Roma'nın aksine Orta Asya kentleri genelde istilâcı göçebeler ile bir orta yol bulmayı başarmış ve bu sayede de hem ayakta kalabilmişler hem de bir arada yaşayabilmişlerdi. Muhtemelen kara üzerinden ticaret yapıyor, sürekli olarak müzakere yürütüyor ve anlaşmalar yapıyor olmaları hasebiyle Doğu'nun gelişen kentleri Batı'dakilere kıyasla kendi içinde eritme konusunda daha güçlüydü. Orta Asya kentleri bölgenin hemen her pazarında kendini gösteren kent sakinleri ile göçebeler arasındaki bu kolay etkileşim sayesinde Arapların gelişi esnasında ve sonrasında da gelişmeye devam edebilmişlerdi.

Kent Kültürü

Orta Asya'da olduğu gibi eski Roma'da da toplumun hayatına ve hissiyatına ses vermek şairlere ve tarihçilere düşüyordu. Catullus, Virgil, Horace ve Ovid gibi seçkin Latin şairlerin hepsi kentliydi ve imparatorluğun başkentindeki telaşlı hayata doymuşlardı. Hepsi pastoral hayaller kuruyorlar ve her fırsatta dünyaya huzur içerisinde bakmalarına imkân sağlayan kent dışındaki evlerine kaçıyorlardı.[115] Erken orta çağ zamanlarında Batı'da kırsaldaki manastırlar kaostan kaçış için bir fırsat sunuyorlardı. Ancak bu pastoral hayallere Orta Asya'nın şair ve entelektüellerinde rastlamak pek mümkün değildi. Sulak vahaların misafirperver dünyası

1 (Spring 2000), s. 1–25; ayrıca bkz. Philip D. Curtin, *Cross Cultural Trade in World History* (Cambridge, 1985); ve Sh. S. Kamoliddin, "Etnokulturnoe vzaimodeistvie iranskikh i tiurkskikh narodov na velikom shelkovom puti," içn. *Identichnost i dialog kultur v epokhu globalizatsii* (Taşkent, 2003), s. 33–36.

114 Peter B. Golden, "War and Warfare in the Pre-Cinggisid Western Steppes of Eurasia," içn. *Warfare in Inner Asian History (500–1800)*, ed. Nicola DiCosmo (Leiden, 2002), s. 153–57.

115 Bkz. Gilbert Highet, *Poets in a Landscape* (New York, 1957).

ile çevrelerini saran çöl ya da steplerin misafirlerine karşı haşin tavrı arasındaki sert çelişki dikkatlerini kentlerdeki günlük hayata vermelerine sebep olmuştu. Orta Asya'nın kültürü Roma ve orta çağın erken dönemindeki Avrupa'nınkine kıyasla çok daha kentliydi.

İranî dilleri konuşan halklara mahsus geleneksel destanlar yazmalarına ya da mevcut olanları okuyor olmalarına karşın bölgenin yazarları kimliklerini doğrudan dönemin bir kenti ile ilişkilendiriyorlardı. Bunda garipsenecek bir durum yoktu, zira Orta Asya kentleri batıdakilerden çok daha fazla ve büyüktü. İngiliz tarihçi Peter Brown "Akdeniz'in kasabaları küçüktü, kırılgandı ve kırsala yumrular hâlinde dağılıyorlardı," tespitinde bulunmaktadır.[116] Aksine Arap fethinden önce bile Orta Asya'daki yazarlar kentlerinin tarihlerini yazmaya ve mısralarında kentlerine methiyeler düzmeye başlamışlardı.[117] Fetihlerden sonra da Arapların kendilerine empoze etmeye çalıştıkları kimliğe karşı yine kendilerini kentleriyle tanımlamaya devam etmişlerdi. Şairler, para almadıkları sürece, hanlıklar, prenslikler ya da imparatorluklar için bir şey yazma zahmetine girişmiyorlardı.

Orta Asyalılarınki yerel ve özel olana kıymet veren türden bir vatanseverlikti (*patriotisme de clocher*). Aslında bu durum istisnai değildi, ancak Orta Asya örneğinde kent milliyetçiliği esaslı bir dünya vatandaşlığı ile yoğun bir yerelliğin birleşimi gibiydi. Bu açıdan bakıldığında bölgenin büyük kentleri Asya'nın daha sonra ortaya çıkan Isfahan gibi kentlerinden ziyade orta çağdaki Venedik'i andırıyordu. "Özyönetim" terimini kullanmamış olsalar da, yerel hanedanlıkların güçlü idaresi, *dihkan*ların ya da soyluların iktidarı ve filizlenmeye başlayan ticarî sınıfın serveti sayesinde kendi kendilerini yönetiyorlar denilse yeriydi. İslamiyet öncesi Semerkant'ta alınabilecek en kötü cezalardan birisi kentten sürülmekti.[118]

Bölge üzerine çalışmalar yürütmüş olan büyük Rus tarihçi Vasilii Bartold yerel toprak sahiplerinin gücünün hanların ve mahallî idarecilerin yukarıdan aşağıya yapılanmış despotik sistemleri içerisinde bir çeşit özgürlük alanı oluşturduğunu belirtmiştir.[119] Elbette bu durum

116 Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, 1978), s. 3.

117 Von Grunebaum, "Observations on City Panegyrics in Arabic Prose," içn. *Islam and Medieval Hellenism*, s. 65 vd.

118 Gafurov, ed., *Istoriia tadzhikskogo naroda*, Cl. 2, s. 85.

119 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 180–81.

kent hayatının ve şuurluluğunun yoğunluğunu artırmış ama bölgeye ilişkin aidiyet hissini de zayıflatmıştı. Sadece kuzeydeki Harezm yöresinde bölgecilik ateşi yanmıştı. Fakat orada da esas olan Orta Asya değil, Harezm idi. Orta Asyalılar da kendi aralarında bölünmüşlerdi. Arap saldırılarına karşı koymada başarılı olamamalarının sebebi de bu bölünmüşlüktü. Ancak savaş biter bitmez kendi menfaatleri için ellerinden geleni ardına koymayacaklarını da göstermişlerdi.

Bunun da ötesinde, Arap istilâsını memnuniyetle karşılayan Orta Asyalılar topraklarının kadim olduğunun bilincindelerdi. Bu toprakların her yerinde, üzerinde birçok imparatorluğun kurulup yıkıldığını gösteren kalıntılar vardı. Sürecin devam ettiği yedinci asırda Belh, Tirmiz ve Buhara'nın yıldızı sönüyor, Horasan'daki Tus ve Merv gibi merkezlerinki ise parıldıyordu. On birinci asır şairi Firdevsî'nin bölgeye ilişkin destanı *Şehnâme*'yi kaleme almasının ve kısa bir süre sonra, Birûni'nin *El Âsâr'ül Bâkiye* (Maziden Kalanlar) isimli geniş hacimli bir eserini bölgenin köklü geçmişine adamış olup eserde mevcut sorunlar için geçmişten ne tür dersler çıkartılabileceğine kafa yormuş olmasının ardında hiç şüphesiz geçmişlerinin önemli olduğu ve bugün için derslerle dolu olduğu düşüncesi vardı.

Orta Asya'daki kent sakinleri dış güçlerin bölgelerine imrendikleri ya da kentler arasındaki bozkırlarda ve çöllerde yaşayan göçebelerle iyi geçinmeye mecbur oldukları gerçeklerinden hoşlanmıyorlardı. Bununla beraber her iki durumu da avantaja çevirmekte oldukça mahirlerdi. Dış güçler ve göçebeler sayesinde kalabalık ordular beslemekten kurtulmuşlardı. Üstelik dış güçlere para ödeyerek askerlik yapmak mecburiyetinde kalmıyorlardı. Kaldı ki göçebeler bu işe oldukça meraklılardı. Böylece kentliler yaptıkları en iyi işler ile baş başa kalabiliyorlardı; üretim, ticaret, para kazanmak ve dolayısıyla yaratıcı düşünmek.

Avrasya'nın merkezinde olup Hint, Çin ve Orta Doğu medeniyetleri ile kuşatılmış olan Orta Asya sakinleri işlerini yapmada daima yeni yollar ve fikirlerle karşılaşıyorlardı. Asırlar içinde kapılarına gelenlerden hangisinin kullanışlı, hangisinin işe yaramaz olduğunu anlamakta hüner kazanmışlardı. Kendilerini iyi tanımaları ve meziyet sahibi olmaları sayesinde kendilerini dışarıdan gelenlere değil, dışarıdan gelenleri kendilerine uydurmayı öğrenmişlerdi. Şimdi inceleyeceğimiz fikir dünyasında bu durum oldukça önem arz etmekteydi.

BÖLÜM 3



Meziyetler, Fikirler ve İnançlar Kazanı

Okuryazarlık ve Matematik Bilgisi

Arap istilâsından bir asır önce Semerkant'ı ziyaret eden bir Çinli kentteki gençlerle ilgili şöyle bir gözlem yapmıştı: "[Semerkant] sakinlerinin tamamı tüccar olmak için yetiştiriliyorlar. Bir çocuk beş yaşına geldiğinde okumayı öğretiyorlar. Okumayı sökünce hemen ticarete yönlendiriyorlar."[1] Aynı şekilde hayranlığını gizleyemeyen bir başka Çinli seyyah da Orta Asyalı genç erkeklerin yirmi yaşına kadar yurtdışına giden kervanlara katılmalarına izin verilmediğini, bunun sebebinin de o yaşa kadar işin eğitimini ve uygulamasını iyice hazmetmeleri yönündeki beklenti olduğunu belirtmekteydi.[2]

O dönemin gözlemcileri Arap akınlarından önceki Orta Asya'nın kayıp dünyasına ilişkin çok önemli bir noktayı aydınlatmaktalardı: okuryazarlığın ne denli yaygın olduğu. Araplar tarafından çok sayıda kitabın ve evrakın yok edilmiş olması bizi bu tarz dışarıdan gelenlerin gözlemlerine mecbur kılmaktadır. Arkeoloji de bu iki Çinlinin yazdıklarını doğrulamıştır. Yüz yıl kadar önce Kansu'nun oldukça kurak bir bölgesinde yer alan bir Çin gözetleme kulesinin kalıntıları arasında gezinen Macar asıllı İngiliz kâşif Aurel Stein pek zarar görmemiş bir yığın eski evraka rast gelmişti. Bu evrakın arasında M.Ö. 313'de, Dunhuang'taki öfkeli bir Orta Asyalı kadının Semerkant'taki kocasına gönderdiği bir mektup da vardı. Annesiyle birlikte üç yıldır dağ başında yaşamaya mecbur bıraktığını söylüyor ve veryansın ediyordu: "Ben

---

1 Alıntılayan Dzhalilov, *Iz istorii kulturnoi zhizni tadzhikskogo naroda*, s. 38.

2 Bichurin, *Sobranie svedenii o narodakh, obitavshikh v Srednei Azii v drevnie vremena*, Cl. 2, s. 310.

babamın evinde bile böyle, seninki gibi bir baskı görmedim. Emrine itaat ettim. Annem ve kardeşlerimi hiçe sayarak Dunhuang'a geldim. Eminim ki tanrılar buraya geldiğim gün bana çok öfkelenmişlerdi! Seninle evleneceğime bir köpek ya da domuzla evlensem daha iyiydi!"[3] Böyle esip gürleyen görevi başındaki bir devlet yetkilisi veya bir tacir değil, evine hizmetçi edilmiş, ancak okuryazarlığını ilgisiz kocasını paylamak için en etkin şekilde kullanabilmiş sıradan bir kadındı. Çok sayıda bulunan bu tarz belge sayesinde Sovyetler dönemindeki bir Tacik araştırmacı okuryazarlığın İslamiyet öncesi Orta Asya'da sonraki dönemlere kıyasla daha yaygın olduğu tespitinde bulunmuştu.[4]

Semerkant'ın başkent olduğu Soğdiana'nın halkı da matematiğe çok ilgiliydi, çünkü öyle olmak zorundalardı. Yine M.Ö. 313'de kaleme alınmış bir mektupta Sincan'daki bir Semerkantlı tacir evdeki eşine "Varzakk'a ödeme yapması gerektiğini hatırlat. Parayı alınca say. Eğer geciktirirse faiz işlet ve bir nakil belgesine iliştir," demekteydi.[5] Baktriya, Harezm, Merginân ve Orta Asya'nın daha birçok bölgesinde her gün böyle mektuplar yazılıyordu. Gemicinin gönderdiği yük faturasını, teminat mektubunu ve diğer belgeleri okuyamadan nasıl tacir olunabilirdi ki? Çarpma bölme bilmeden bir paketin ağırlığı üzerinden geriye kalan yüzlercesinin ağırlığı nasıl hesaplanabilirdi ki? Hele ki mallar belli bir oranda pay edilecekse kişi mutlaka hisseleri hesaplayabilmeliydi.

Her şey bir yana nasıl sözleşme yapılacağı, sözleşmelerin nasıl uygulanacağı, yatırımcıların nasıl cezbedileceği, kaynakların bir para biriminden ötekine nasıl çevrileceği ve binlerce kilometre öteye paranın nasıl gönderileceği bilinmek zorundaydı. Bu meziyetler Avrupa'da ancak beş yüz sene sonra yaygınlık kazanacaktı. Uzak mesafelere yapılan ticareti

---

3 Nicholas Sims-Williams'ın yekin tercümesinin sadeleştirilmiş hâli, *The Silk Road: Trade, Travel War, and Faith*, ed. S. Whitfield ile U. Sims-Williams (Londra, 2004), s. 248–29. Hem bu kitaba hem de Daniel C. Waugh'un önsözünün yer aldığı esere şuradan ulaşılabilir, http://depts.washington.edu/silk- road/texts/sogdlet.html; ayrıca bkz. W. B. Henning, "The Date of the Sogdian Ancient Letters," içn. *W. B. Henning Selected Papers* (Leiden, 1977), Cl. 2, s. 315–29.

4 Dzhalilov, *Iz istorii kulturnoi zhizni tadzhikskogo naroda*, s. 27.

5 Nicholas Sims-Williams'ın yekin tercümesinin sadeleştirilmiş hâli, "The Sogdian Ancient Letter II," içn. *Philologica et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag, a, 4. Dezember 2001* (Trier, 2001), s. 267–80.

büyük ölçüde yabancıların eline bırakmış olan Çin'de bu meziyetler yavaş yavaş elde ediliyordu. Orta Amerika'nın yerlileri tüm meziyetlerine rağmen kapasitelerini yenilik ve değişim getirecek şekilde artırmada başarısız olmuşlardı.[6] Orta Asya'da ise böylesi bir seviyeye ulaşılmış olması şaşırtıcı değildi. Çünkü küçücük bir doğru ya da yanlış hamlenin kâr ya da zararla sonuçlanabileceği rekabetçi bir dünyada yaşıyorlardı.

İşlerinin tabiatı gereği tacirler, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, malların yanı sıra bilgiyi de taşıyorlardı. Önlerine çıkan her soruna çıkarlarına uygun bir çözüm bulmak gayesiyle yaklaşıyorlardı. Tacirler, eliyle gelişen bu pratik zekâ bir bütün olarak kültüre de sirayet etmişti. Harvard'da çalışmalarını yürüten tarihçi Richard N. Frye bu duruma "ticarî sekülerizm" ismini vermiştir.[7] Asırlar sonra Müslümanlar birbiriyle rekabet hâlindeki dört İslam mezhebinden birisini seçmek zorunda olduklarında Orta Asyalılar günlük meselelere en pratik çözümü getiren ve ticaretin mevcut kurallarına pek karışmayan Hanefiliği tercih etmişlerdi. Ne o dönemde ne de bugün İslam âleminin hiçbir yanında Hanefilik bu kadar benimsenmemiştir.

Okuryazarlık ve matematiğe olan ilgi ticaret dünyası ile sınırlı değildi. Orta Asya'nın birçok bölgesinde toplumsal ve iktisadî hayatı yazılı kanunlar düzenlemekteydi.[8] Çin kaynakları İslamiyet öncesi Soğdiana'nın kanunlarının yazılı olduğunu ve mabetlerin birinde saklı tutulduğunu bildirmektedir.[9] Evlilik, boşanma, mülkiyet ve vergilendirme ile ilgili meselelerin tamamı yazılı kanunlarla düzenlenmişti. Karmaşık toplumlara sahip olan Orta Asya devletleri üzerine iyi düşünülmüş kanunlara ihtiyaç duymaktaydı. İktisadî olarak hayatî önem arz eden sulama meselesi mülkiyet hakları, kamulaştırma yetkisi, toprak sahiplerine tazminat ödenmesi gibi açılardan ele alınıyordu. İslamiyet'in gelişinden önce de çokeşliliğin yaygın olması aynı şekilde yazılı olan miras hukukunun karmaşıklaşmasına yol açıyordu.[10] Bir memurlar ordusu her resmî alışverişi kayıt altına alıyordu. Gerekli gördüklerinde bugünkü memurlar gibi kendi aralarında ya da halkla haberleşiyorlardı.

---

6 Acemoglu ve Robinson, *Why Nations Fail*, s. 144–52.

7 Richard N. Frye, "Pre-Islamic and Early Islamic Cultures in Central Asia," içn. *Turko-Persia in Historical Perspective*, ed. R. L. Canfield (Cambridge, 1991), s. 37.

8 Örneğin, bkz. Nicholas Sims-Williams, "A Bactrian Deed of Manumission," içn. *Silk Road Art and Archaeology* 5 (1997/1998), s. 191–93.

9 Gafurov, ed., *Istoriia tadzhikskogo naroda*, Cl., s. 84.

10 Frye, *The Heritage of Central Asia from Antiquity to the Turkish Expansion*, s. 195.

Kaybolmuş bir dünya hakkında bu kadar çok ayrıntıya nasıl sahip olabiliyoruz? Çünkü 1933 senesinde Tacikistan'ın güneyindeki bir dağın zirvesinde dolaşan bir çoban üzeri toz toprakla örtülü bir çömlek kapağı bulmuştu. Bu kapağın altında yaklaşan Arap ordularından kaçan Pencikent hükümdarı Divaştiç'in bin beş yüz küsur sene evvel gömdüğü bazı şeyler bulunmaktaydı. Mug Tepesi'ndeki bu çömleğin içinde altın ve gümüş değil parşömen kağıdın üzerine yazılmış bir sürü resmî kayıt vardı. Mum ve reçineyle özenli bir şekilde kapatılmış olan bu belgeler 1933'e kadar sağlam kalmışlardı.[11]

Kanunlar ve düzenlemeler üzerindeki bu eski döneme ait anlaşmazlıklar okunduğunda Arap istilâsından önce Orta Asya medeniyetinin teknik yeterliliğe ve bilgiye büyük önem verdiği hemen anlaşılmaktadır. Bu garipsenecek bir durum değildir, zira vahaların üzerindeki kentlerin hayatta kalması buna bağlıdır. Ticaret, üretim, inşaat ve kent yönetimi kendi teknik bilgi yapılarına sahiplerdi. Örneğin sulama sistemleri kanalların genişliğini ve derinliğini, yer altı kanallarının (*kerez*eler) çaplarını ve ihtiyaç duyulan miktarda suyu aktarabilmek amacıyla yapılan çıkış kapaklarının hacmini hesap edebilmek için bazı rasyonel araçlar lazımdı.

Tarım alanları, ev ihtiyaçları ya da hamamlar için her gün yüzlerce ton suya ihtiyaç duyulan bir toplumda bilgiye ve teknik uzmanlığa saygı gösterilmesi şaşırtıcı değildi. Orta Asyalılar sadece bu iş için dokuz farklı makina kullanıyorlardı. Bunlardan birisi de ya kendilerinin icat ettiği ya da başkalarından öğrendikleri yel değirmeniydi.[12] 1920'lerde bir Sovyet mühendis Orta Asya su dolabının (çığır ya da çark), ki zamanında bunlardan binlerce vardı, yüzde 30-50 daha az su kullanarak yerçekimi bazlı bir sistem ile aynı seviyede sulama yapabildiğini hesaplamıştı.[13] Bu kadim sistemler suyu eşit ve etkisiz bir şekilde dağıtmak yerine sulamayı, yükseltilmiş su yataklarında yoğunlaştırarak Sovyetler döneminde Orta Asya'nın birçok yerini mahveden tuzlanma tehlikesinin de önüne geçmiş oluyorlardı. Bu âletlerden sorumlu teknisyenler elbette toplumun saygın kimseleriydi.

---

11 A. A. Freiman, *Opisanie, publikatsiia i issledovanie dokumentov s gory Mug* (Moskova, 1962).

12 A. R. Mukhmejanov, "Natural Life and the Manmade Habitat in Central Asia," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 294–97.

13 B. V. Tsizerling, *Oroshenie na Amudare* (Moskova, 1927), s. 588 vd.

Orta Doğu'da, Asya'da, Meksika'da ya da Güney Amerika'da diğer halkların da aynı yıllarda karmaşık sulama sistemleri inşa ettikleri ileri sürülebilir. Örneğin Orta Amerikalıların su sistemlerinin idaresi için çok sayıda uzmanlaşmış işçiler kullandıkları inkâr edilemez. Ancak ne Orta Amerika'da ne de Orta Doğu'da bu faaliyet, asırlarca devam ettirilebilmesi bir yana, hidrolik mühendisliğine sistemli bir alan açmamıştır.

Bölge yüksek değerli, ihracatı yapılacak malların kaynağıydı. Bu statüyü muhafaza etmek belli başlı kabiliyetler gerektiriyordu. Orta Asya'nın demircileri, bakırcıları ve bronz üreticileri ürettikleri âletler, kaplar ve silahlar ile tüm Avrasya'ya nam salmışlardı. Her nesil bu meziyetlerde uzmanlaşmalı ve pedagojiyi en etkili biçimde kullanarak bunları gelecek nesillere aktarmalıydı. Belli bir alt grubun ya da milletin bir zanaatta ustalaşması hâlinde bunun gerçekleşmesi daha kolaydı. Örneğin M.S. dördüncü asırda Efresiyab (Semerkant), Çeç (Taşkent) ve Fergâna Vadisi'ndeki atölyelerle bölgede ana ihracat kalemlerinden biri hâline gelmiş olan cam üreticiliği neredeyse tamamen Yahudilerin elindeydi.[14] Ancak istisnaî olan bu tarz tekeller bile genel ilgiyi ve uzmanlaşma gerektiren teknik meziyetlere duyulan saygıyı artırıyordu. Bu meziyetlerin her biri metalürji, madencilik, jeoloji, kimya ya da başka alanlardaki bilginin üzerine inşa ediliyordu. Bu bölgenin metalürji, geometri ya da gökbilimi uzmanlarıyla dolu olduğu manasına gelmiyordu. Ancak ekonominin gerçekleri tüm bu alanlarda yüksek meziyet ve bilgi sahibi olmayı elzem kılıyordu.

Daha felsefî bir dil kullanarak Orta Asya'nın Aristo'nun olmadığı ama Aristocuların olduğu, birçok insanın Yunan düşünürlerin tekhne (τεχνη), yani "işlerin yürütüldüğü yol ya da bir amaca yönelik tavır" dediğine oldukça ilgi gösterdiği bir bölge olduğu söylenebilir. Bugün birçok modern kadın ve erkeğin *yegâne* kaygısı olduğu söylense bile bu nitelik artık önemsenmemektedir. Fakat aşağıda kısaca göreceğimiz üzere on beş asır önce Orta Asya'da vaziyet hiç de böyle değildi.

Bilim

Orta Asya'da çok yaygın olan teknik uzmanlık türlerini bugün modern dünyada "bilim" diye ifade edilenden ayıran katı sınırlar yoktu. Uygulayıcılarda eksik olan unsur genelleme yapma ve, bazı durumlarda,

14 Samuel Kurinsky, *The Glassmakers: An Oddesy of the Jews* (New York, 1991), s. 282–88.

gözlemlenen hadisenin sebepleri hakkında kafa yorma arzusuydu. Bu uygulamadan teoriye geçiş incelemede görülmektedir.

Sulama tarıma elverişli arazileri değerli ve nadir bir mala dönüştürüp üleştirilmesinde azamî özen gösterilmesini gerekli kılmıştı. Asırlarca toprakla ilgili çalışmalarda, uygulayıcılar ve araştırmacılar birçok vahada toplam alanı ve diğer işlevleri hesaplayarak tarıma uygun ve uygun olmayan arazileri ölçmüşlerdi. Orta Asyalıların geometrinin bilinen tekniklerini derlemeleri, uygulamalı cebirin ilk sistemi üzerine çalışma yürütmeleri ve trigonometriye alan açmaları oldukça doğaldı. Bu yöndeki ilk büyük adım dokuzuncu asırda, bölgenin en sulak alanı olan Harezm'in birikmiş tecrübesi temel alınarak atıldı. Orta Asya'daki bu bölgenin ve başka bölgelerinin matematikçilerinin ikinci ve üçüncü dereceden cebir denklemlerini çözebilmek için kurallar koymalarına önayak olmuş olan bu durum saha çalışmasının uygulamadaki ihtiyaçlarını karşılamak üzere edinilen sayısal yeteneğe çok şey borçluydu.

Benzer şekilde geceleri de yol alabilen tacirler güneş, ay ve yıldızların döngüleri hakkında geniş malumat sahibiydiler. Bu bilgi gökbiliminin kapısını aralamıştı, zira bu döngüleri ölçmek ve anlamak isteği uyanmıştı. Ayrıca göklerde olup biten ile insan arasında doğrudan bir bağ kuran yıldız ilminin (astroloji) gizemini çözme arzusu doğmuştu. Şarlatanlık denilerek hemen bir tarafa atılabilecek olan yıldız ilmi için gezegen hareketlerinin eksiksiz tablolarının (efemeris) hazırlanması ve hem güneş hem de ay tutulmalarının hatasız hesap edilmesi gerekiyordu.

Maalesef İslamiyet öncesi Orta Asya'daki tüm belgelerin neredeyse tamamı yok edildiği için dokuzuncu asırdaki gökbilimi ve diğer bilim sahalarıyla ilgili eldeki bilgi sayısı oldukça kısıtlıdır. Afganistan'daki Yunan kenti Ay Hanım'ın merkezine iki bin sene evvel yerleştirilmiş olan bir kireç taşının yontulması suretiyle elde edilip incelikle tasarlanmış ve eksiksiz hesaplanmış yarım küredeki güneş hareketlerini gösteren bir güneş saatinde yerel bir bilim adamının rolü neydi?[15] M.Ö. 719'da Belh bölgesinden Çin'e Modjo isimli bir şahsın riyasetinde bir heyet gittiği bilinmektedir. Modjo kendisini başta gökbilimi olmak üzere birçok bilimde üstat olarak tanıtmıştı. Bu heyet neyin nesiydi?[16] Soğdlar

---

15 Afganistan Ulusal Müzesi.

16 N. S. Asimov, "Nauka srednei Azii kushanskoi epokhi i puti ee izucheniia," *Mezhdunarodnaia konferentsiia UNESCO po istorii, arkheologii, i kultury Tsentralnoi Azii v kushanskuyu epokhu* (Duşanbe, 1968), s. 11.

tarafından kaleme alınan ve Çinceye tercüme edilen kırk kadar kitabın içinde gökbilimi ve diğer bilim dallarıyla ilgili olanlar da var mıydı?[17] Mug Tepesi'nde bulunan yedinci asra ait yıldız ilmi hakkındaki belgelerden ne öğrenilebilir? Sasanileri bir gökbilimi okulunun olduğu Merv'e taşıyan astronomik tablolar ne söylemektedir?[18] Harezm, Baktriya, Partya, Toharistan ve Soğdiana'da kullanılan gelişmiş takvim sistemleri İslamiyet öncesi asırlarda Orta Asya'daki bilime dair nasıl ipuçları vermektedir? Birûni'nin on birinci asrın başlarında takvim sistemleri üzerine yaptığı çalışmalarında Harezm takviminden yola çıkmış olduğunu muhakkak belirtmek gerekir.[19] Birûni bir ayı otuz gün kabul eden bu Orta Asya sisteminin Babil, İbrani ya da Hint takvimlerinden daha üstün olduğu kanaatine varmıştı.[20]

En az kendileri kadar bir diğer önemli husus da takvimlerin gökbiliminin hemen her alanında bir sistem kurulmasına, genele yayılmasına ve hiç olmadığı kadar isabetlilik elde edilmesine sağladığı faydaydı. Yerel bilim adamları onuncu asrın başında Yunan biliminin temel kaideleriyle karşılaştıklarında bu durum Orta Asya'daki en büyük araştırma mevzuu olmuştu. Daha sonra gelen nesillerdeki gökbilimcileri bu hedeflerin peşine düşüren tutku, İslamiyet öncesi dönemlerde sağlam bir şekilde atılmış olan bu temele çok şey borçluydu. Bölgedeki kültürün uzun süre bir parçası olan uygulamalı geometrideki uzmanlaşmayı sağlayan küresel geometri gibi zorlukları göğüslemelerindeki hız da bu durumla alakalıydı.

Tıpta da benzer bir süreç işliyordu. Bütün kadim toplumlarda tıp ile iktidar arasında yakın bir ilişki vardı, zira hekimler hükümdarın ve ailesinin sıhhatini tehlikelerden korumaya muktedirlerdi. Baktriyalı bir hekim Hindistan hükümdarı Asok'un oğlunu başından ameliyat ederek görmeyen gözlerini açmıştı. Hükümdarın duyduğu minnet duygusu tarif edilemezdi.[21] Bu tarz mucizevî durumlar bir yana İslamiyet öncesi

17 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 3, s. 205.

18 O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 56.

19 Henning, "Zum soghdischen Kalendar," içn. *W. B. Henning Selected Papers*, Cl. 5, s. 629–37; Dzhalilov, *Iz istorii kulturnoi zhizni tadzhikskogo naroda*, s. 40; Nicholas Sims-Williams ve François de Blois, "The Bactrian Calendar," *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, Cl. 10, Studies in Honor of Vladimir A. Lifshits (1996): s. 149–53.

20 Bkz. Bl. 8 ve 9.

21 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 2, s. 204 vd.

Orta Asya'da günlük tıp büyük bir bilgelik ve gerekli görüldüğünde anında müdahale iradesi manasına geliyordu. Buhara civarındaki kadim ticaret merkezi Peykent'te bulunan beşinci asra ait bir eczanenin ilaç hazırlamak ya da yeni ilaçlar elde etmek için gerekli tüm ekipmana sahip olduğu görülmüştür.[22] Yoğun bir ticaret merkezinin göbeğinde olması hasebiyle eczanenin müşteri kitlesi halk olsa gerekti. Kuzeyde yer alan Horasan'dan Harezm'e kadarki bölgede de benzer eczanelerin bulunmuş olması profesyonel tıbbın yaygın olduğunun bir göstergesidir.

Hekimler hem tercüme edilmiş hem de mahallî dillerde yazılmış kitapları okuyorlardı. Bu kitapların izlerine Sincan'daki kazılarda rastlanmıştır.[23] Orta Asya'da İslamiyet öncesi dönemdeki hekimler, hem Batı'daki uygulamalardan hem de Hindistan'daki Vedic tıbbından haberdarlardı. Sincan'ın toprağa gömülmüş kadim Kuçar bölgesinde Sanskritçe yazılmış yirmi yedi adet tıp metni bulunmuştur.[24] Hindistan ile doğrudan ticarî bağları olan Belh, Hint tıbbının öğrenilmesi için en ideal merkezlerden biriydi. Budistlikten İslam'a geçmiş olan ve uzun yıllar boyunca Bağdat'ın en zengin ailesi konumunda olan Bermek aşireti aslen Belhliydi. Hilafetin başkentine yeni bir hastane bağışladıklarında başına bir Hindistanlı hekim getirmişlerdi. Bu hekimin Belhli olması kuvvetle muhtemeldir.[25]

Bir Sürü Kayda Geçmiş Kelime

Methiyeler düzmek isteyen birçok yabancı Orta Asya'dan bir zamanlar "medeniyetlerin kesişme noktası" idi şeklinde bahsetmektedir. Bir açıdan bakıldığında bu tanımlama hem doğrudur hem de Orta Asya haricinde yeryüzünde başka hiçbir bölge için olmayacak kadar isabetlidir. Orta Doğu, Avrupa, Çin ve Hindistan'ın birleştiği nokta Orta Asya'dır. Bu sebeple Owen Lattimore'un tabiriyle "Asya'nın mihveridir."[26] Fakat

22 Semenov, "Excavations at Paikend," içn. *The Art and Archaeology of Ancient Persia*, s. 117.

23 Nicholas Sims-Williams, "The Sogdian Fragments of the British Library," *Indo-Iranian Journal* 18 (1976), s. 44.

24 B. N. Mukherjee, *India in Early Central Asia* (Yeni Delhi, 1996), s. 27.

25 Biruni, *Alberuni's India*, Cl. 1, s. xxxii.

26 Lattimore bu ifadeyi sadece Sincan için kullanmıştır. Şu eserine bkz; *Sinkiang and the Inner Asian Frontiers of China and Russia* (Boston, 1950).

doğrusunu söylemek gerekirse bir kesişme noktası dört gerçek mekânın birleştiği soyut bir nokta olup kendisine has bir kimliğe sahip değildir. Vurgulayarak belirtmek gerekir ki Orta Asya'nın erken dönemi için böylesi bir durum söz konusu değildir. Elbette "medeniyetlerin kesişme noktasıdır" ama bundan daha fazlasıdır. Kendisine has özellikleriyle bir "*kesişen medeniyettir.*" İlk zamanlarından itibaren bu durum en ziyade dil ve din olmak üzere birçok alanda aşikârdır.

Bölgenin asıl dil stoku İranî dillerdi. İranî diller hem Zerdüşt kitaplarının kadim dilini hem de Baktriya, Soğdiana ve Harezm dillerini içermekteydi. Yunanların gelişine kadar ya da Büyük İskender'in (M.Ö. 356-323) zamanından önce bu dil gruplarının hiçbiri kendi alfabesini geliştirememişti. Sonrasında İskender'in halefleri tarafından Baktriya'da kurulan Selevkos İmparatorluğu Belh'te konuşulan yerel Baktriya dilini Yunan alfabesiyle yazmaya başlamıştır.[27] Efrasiyab'taki (Semerkant) Soğdlar ve kuzeydeki steplere komşu olan kasabalarda yaşayan Harezmliler benzer bir süreci takip etmişler, ancak Yunan harfleri yerine Tevrat ve İsa'nın dili olan Arami alfabesini seçmişlerdi. Orta Asya'da Arami alfabesinin kullanılması şaşırtıcı değildi, zira bölgeye gelip giden veya yerleşmiş olan Suriyeli tacirlerle daha sonraları gelecek olan Hristiyan misyonerler Aramicenin akrabası olan Süryaniceyi konuşuyorlardı.

Erken dönemdeki Türkî halklar da gayet başarılı bir runik alfabe icat etmişlerdi. Kaseleri ve bazı diğer ev eşyalarını süsleyen bu yazı aynı zamanda Türkçe ve Uygurca yazılan güzel şiirleri sunmak için de kullanılıyordu. Göçebe halklar yabancı alfabeleri uyarlama sürecinin içinde yer alıyorlardı. Son zamanlarda İskit ve Türk dillerinde yazılmış bölük pörçük yazılar keşfedildi ve dikkatli bir şekilde Arami alfabesiyle yeniden yazıldı. Birçok yazı ise deşifre edilmeyi beklemektedir.[28] Erken

---

27 Baktriya ve diğer bölge dilleri için bkz. J. Harmatta, "Languages and Literature in the Kushan Empire," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 2, s. 417–44.

28 Harezm dili için bkz. Henning, "The Choresmian Documents," içn. *W. B. Henning Selected Papers*, Cl. 2, s. 645–58; *Dzhalilov, Iz istorii kulturnoi zhizni tadzhikskogo naroda*, s. 19–32. Baktriya dili için bkz. Henning, "The Bactrian Inscription," içn. *W. B. Henning Selected Papers*, Cl. 2, s. 545–53; ve Ilya Gershevitch, "Bactrian Literature," içn. *The Cambridge History of Iran*, ed. Ehsan Yarshater (Cambridge, 1983), Cl. 3, Bl. 2, s. 1250–58. "Bilinmeyen yazılar" için bkz. J. Harmatta, "Languages and Literature in the Kushan Empire," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 2, s. 417–42; Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 39.

dönemlerdeki göçebe Türkler arasında okuryazarlığın ne seviyede olduğunu tespit etmek imkânsız olmakla birlikte yavaş yavaş gün ışığına çıkan kanıtlar seviyenin hiç de düşük olmadığına ve bu durumun İslamiyet'in gelişinden önceki asırlarda Türk kültürünün tekâmülünü ele alırken muhakkak dikkate alınması gerektiğine işaret etmektedir.

Yerel dillerin yabancı alfabeleri benimsemiş ve ardından dışardan gelen güçlerin dillerine teslim olmayıp kendi dillerini öne çıkartmış olmaları Orta Asya medeniyetinin, ister İranî ister Türkî formda olsun, aslî özelliklerinden birini ortaya koymaktadır. Bu durum Orta Asya'nın kültürlerin kesişme noktası olmasından çok kesişen bir kültür olduğunu, irtibatta olduğu diğer tüm bölgelerden etkilense de günün sonunda asırlar boyunca inşa edegeldiği kendine has taraflarıyla öne çıktığını göstermektedir.

Arap istilâsından önce Orta Asya'da mevcut kitapların sayısını ve ne kadar dağılmış olduğunu tahmin etmek imkânsızdır. Durumun vahametini ortaya koymak adına 1950'lerde Sovyet arkeologlar, Sovyet ve Batılı dilbilimciler meseleye neşter vurana kadar dünyanın Soğdiana, Baktriya ve Harezm dillerinde yazılmış metinler olduğundan bîhaber olduğunu ifade etmek yeterli olacaktır. Şimdiyse bulunan yazı kalıntılarının sayısı sürekli artmaktadır. Yakınlardaki çalışmalardan birinde Soğdça yazılmış bir mısraa rast gelinmiştir. Kilden yapılmış bir kabın ağzındaki bu mısra Rus dilbilimci Vladimir Lifshits'i şaşkına çevirmişti. Mısra on birinci asırda yaşamış olan Ömer Hayyam'a aitti: "Farkına varmazsan zararın, servete nasıl ulaşacaksın? O vakit, doldur, içelim!"[29]

İslamiyet öncesi Orta Asya'da kitap adedinin çok olduğunu ve hemen her yere yayıldığını varsaymak için tüm sebepler mevcuttur. Bir asır önce Aurel Stein Doğu Türkistan'ın kurak mağaralarında bölgenin yerleşik Uygurlarından ve diğer milletlerinden kalma on beş bin cilt kitapla karşılaşmıştı. Sanskritçe, İbranice, Farsça, Süryanice (Aramice) ve Soğdça yazılmış olan bu kitapların kimi telif kimi tercüme eserdi. Çoğu dokuzuncu ve onuncu asırlardan kalmış olmakla birlikte bir kısmı bölgeye Budizm, Manihaizm ve Hristiyanlığın geldiği tarihlerde yazılmıştı. Yakın zamanlarda yayımlanan *The Silk Road* (İpek Yolu) isimli kitabında Valerie Hansen Afganistan'daki Gandhara'dan ve Pakistan'dan göç eden Budistlerin bugün Sincan bölgesinde kalan ve uzun süre varlığı

29 Kısmen sadeleştirilmiş tercümesi için bkz. Vladimir Lifshits, "A Sogdian Precursor of Omar Khayyam in Transoxonia," *Iran and the Caucasus* 8, 1 (2004), s. 18.

unutulmuş olan Loulan Krallığı'na (Kroraina) M.S. üçüncü asırda yazıyı nasıl getirdiklerini ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır.[30] İstilâcı Arapların Tanrı Dağları'nın batısında kalan bölgeye kendi dillerini ve değerlerini dayatmaya başlamalarından uzun süre sonra bile Doğu Türkistan canlı ve oldukça çeşitli bir entelektüel hayata ev sahipliği yaparak okuma ve yazma merkezi olmaya devam etmişti. Ancak Orta Asya'nın kalbinin attığı büyük ticarî merkezlerin Doğu Türkistan'daki bu kentlere kıyasla daha büyük ve müreffeh olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla İslamiyet öncesi dönemde Orta Asya'nın ana kentlerinin Doğu Türkistan'daki kentlerden daha fazla kitaba sahip olduğunu iddia etmek mesnetsiz olmayacaktır. Hiç kuşkusuz Orta Asya'nın bu kentlerindeki toplum bilgi üretimine ve paylaşımına değer vermekteydi.

Genel kabulün dışında kitap, dolayısıyla okuma ve yazmanın, bu denli yaygın olmasının arkasındaki ittirici güç geniş ölçekli kağıt üretimi yapılıyor olmasıydı. Yedinci asırda Fergâna Vadisi'nde yaşayan şair Seyfi Isfarangî'nin on iki bin beytinin korunabilmiş olması pahalı ithal ya da deriden ustalıkla elde edilmiş parşömen üzerine yazılmış olması sayesindedir.[31] Ama kağıt daha ucuz ve pratik bir alternatifti. Yukarıda da görüldüğü üzere Orta Asyalılar ürünü geliştirerek ve ihracat için geniş çaplı üretim yaparak bu sektörde en az Çinliler kadar önemli bir rol oynamışlardı (bkz. resim 3). Sektörün erken dönemini tahlil eden Jonathan M. Bloom ikna edici bir şekilde her konuda yazılı eserlerin yaygınlaşması hakkında şu tespitte bulunmaktadır: "Önceleri bu yaygınlığı mümkün kılan unsurun yüksek kültür ve refah seviyesi olduğu söyleniyordu . . . ; kanaatimce, bu başarıdaki en büyük rol hazır kağıda ulaşılabilmesindeki kolaylıktır. Bu sayede okumak ve yazmak hiç olmadığı kadar geniş bir kitleye ulaşmıştır."[32] Bloom dokuzuncu ve onuncu asırdaki Abbasiler ve Bağdat'tan bahsediyordu, ancak "kağıt devriminin" Arap fethinden önce başladığı ve her şeyden önemlisi Orta Asya'da yoğunlaştığı açıktır. Bloom'a göre "İpek Yolu" aynı zamanda bir "Kağıt Yoluydu" ve Çin'den değil Orta Asya'dan başlıyordu.

30 Hansen, *The Silk Road*, s. 25 vd.

31 Saidov vd., "The Ferghana Valley," s. 23.

32 Bloom, "Lost in Translation," s. 85. Bu meseleler hakkında esaslı bir tartışma için bkz. Bloom, *Paper before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World* (New Haven, 2001).

İslamiyet öncesi Orta Asya'da kitapların çoğalmasının en büyük teşvikçilerinden birisi din faktörü olduğu için bölgedeki başlıca dinlerin şaşırtıcı tarihleri yakından incelenmelidir.

Zerdüşt ve Aydınlık ile Karanlığın Dünyaları

Orta Asya'daki dinler âdeta jeolojideki çökeltiler gibi birbirlerini takip etmişlerdi. Her biri bir öncekinin üstüne yayılmıştı. Fakat işlerin alt üst olduğu dönemlerde aşağıda olanlar yukarıya çıkıyor ve varlıklarını hiç de beklenmeyen yollarla belli ediyorlardı. En altta Nana ve Siyavuş gibi ilahlara adanmış çok sayıda yerel inanış vardı.[33] Işığa ya da ateşe tapınarak tek bir vücutta birleşiyorlardı. Afganistan'dan Kazakistan'ın kuzeyine kadar hemen her yerde ateş tapınakları mevcuttu. Bronz Çağı kentlerindeki ateş tapınakları merkezde yer alıyordu. Bu tapınaklar civardaki inanışlar için âdeta bir santral görevi görüyordu.[34] En erken dönemlerden itibaren bu sürekli yanan ateşleri muhafaza etmek Orta Asya'da dinî uygulamanın ana unsuruydu. Budizm ve Hristiyanlığın bölgeye intikalinden sonra bu ateş tapınakları Belh gibi Budizm'in en büyük merkezlerinde bile inşa edilmeye ve işlevini sürdürmeye devam etmişlerdi.[35]

Bu ibadetin altında aydınlık ile karanlık ve iyi ile kötü arasında bitmeyecek olan bir mücadele olduğunu varsayan dünya görüşü vardı. Bu dürtüyü yeni bir dine, yani Zerdüştlüğe dönüştürmek Zerdüşt Peygamber'e düşmüştü. Uzmanlar Zerdüşt'ün M.Ö. on birinci asırda mı yoksa altıncı asırda mı yaşadığı noktasında ihtilaf içinde olsalar da ilk ihtimal daha kuvvetli gözükmektedir.[36] Zerdüştlükte ilah olarak kabul edilen Ahura Mazda'nın karanlığı temsil eden Ehriman ile sürekli bir mücadele hâlinde olduğuna inanılmaktadır. Ancak bu bitmeyen kavgada Ehriman hiçbir zaman Ahura Mazda kadar güç elde edememekte

---

33 Guitty Azarpay, *Sogdian Painting: The Pictorial Epic in Oriental Art* (Berkeley, 1981), s. 132–39; N. B. Diakonova ve O. U. Smirnova, "K voprosu o kulte nany (Anakhity) v Sogde," *Sovetskaia arkheologiia* (1967), s. 74–83; M. M. Diakonov, "Obraz Siivasha," *Kratkie soobshcheniia instituta materialy kultury* 1 (1951), s. 34–44.

34 Sarianidi, *Margush, Turkmenistan*, s. 276 vd.

35 A.D.H. Bivar, "Fire-Altars of the Sassanian Period at Balkh," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17, 1–2 (1954), s. 182–83.

36 See C. F. Lehmann-Haupt, "Wann lebte Zarathustra?" içn. *Oriental Studies in Honour of Curseti Erachji Pavry*, ed. Jal Dastur Cursetji Pavry (Londra, 1933), s. 251–80.

ve Ahura Mazda'nın tek doğru ilah olduğu gerçeğini değiştirememektedir. İnsanı yaratan ve insana doğru ile yanlışı ayrıt etme hürriyetini bahşeden Ahura Mazda'dır. Ahura Mazda'yı yüceltme, kurtuluş ve Cennet'teki ebedî hayat için yalvarma ve dünyada kötülüğün galip gelmesini engellemek için mücadele verme temaları Zerdüşt'ün takipçilerine bıraktığı çok sayıdaki ilahide ve öğretide işlenmektedir. İlk olarak Belh'te vaaz veren Zerdüşt'e kısa zamanda Orta Asya'da ve İran'ın batıdaki topraklarında birçok insan inanmıştı.

Zerdüştlük tahmin edilenden hem daha önemsiz hem de daha önemlidir.[37] Bir yandan bakıldığında Orta Asya'daki mensupları tanıştıkları başka dinlere asla meyletmeyecek derecede Zerdüştlüğe sadık değillerdi. Sasani İmparatorluğu Zerdüştlüğü resmî din ilan ettiğinde bu dini basit ve yeterince dogmatik bulmayan birçok kişi bölgeyi terk etmişti. Öte yandan dünya üzerinde bilinen en eski dinlerden olan Zerdüştlük insanoğlunun ilk tek tanrılı dinleri arasında yer almaktadır ve yine ilk kurtuluş dinlerinden (*religions of salvation*) biridir. Üzerinde pek durulmayan bu dinin uzmanlarından olan Mary Boyce Zerdüştlük için "ilk öğretilen öğretiler nefis muhasebesi, Cennet ve Cehennem, bedenin yeniden dirilecek olması, mahşer günü ve ruh ile bedenin yeniden birleştiği bir ebedî hayattır," demektedir.[38]

Tüm bunlar Zerdüştlerle ilk olarak "Babil Sürgünü" esnasında karşılaşan Yahudi düşünürler üzerinde derin tesirler bırakmıştı. Bu düşünürler, bahsi geçen fikirler ile Hristiyanlık ve İslam arasında köprü olmuşlardı. Orta Asyalı Müslümanlardan hiç değilse birkaçı kendi Cennet mefhumlarının (keza Hristiyanlıktaki mefhumun da) doğrudan Zerdüştlükten geldiğinin farkındalardı. Zerdüştlükteki Cennet tüm İranî dillerde "bahçe" anlamına gelmekteydi. Boyce'un "muhtemelen Zerdüştlük dışındaki başka hiçbir din doğrudan ya da dolaylı olarak insanoğlu üzerinde bu denli tesir bırakmamıştır," tespiti hiç de mübalağalı değildir. Alman filozof Nietzsche'nin modern dünyada İyi ve Kötü'nün öldüğünü ilan etmek için "Böyle Buyurdu Zerdüşt" (Almancada *Zarathustra*) ifadesini kullanması gayet anlaşılırdır.

37 Zerdüştlük hakkında kapsamlı bir kaynak için bkz. K. Olimov ve A. A. Shomolov, ed., *Istoriia tadzhikskoi filosofii (sdrevneishikh vremen do. xv v.)* (Duşanbe, 2012), Cl. 1, s. 105–57 ve 383–427.

38 Mary Boyce, *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices* (Londra, 1979), s. 29.

Gerçek Zarathustra'nın ne zaman ve nerede yaşadığı tam bilinmemekle beraber dinini ilk tebliğ ettiği yerin Belh olduğuna ilişkin deliller mevcuttur. Bugüne ulaşmış Zerdüştlük metinlerinde geçen yer isimleri titizlikle incelendiğinde ilk tebliğin Orta Asya'nın batısında, özellikle Horasan civarında yapıldığı anlaşılmaktadır. Zerdüşt'ün yaşadığı tarihi on beş asır önceye götürmesine rağmen dinin ibadetleriyle ilişkilendirilebilecek olan ilk ateş tapınağı bugün Türkmenistan'da kalan Merv vahasında bulunmuştur. Arkeolog Victor Sarianidi Zerdüşt'ün, kazı çalışmaları yaptığı Bronz Çağı kentleri Marguş ve Gonur Tepe'de yaşamış olduğunu iddia etmektedir. Orta Asya, Afganistan, Sincan'ın ve Hindistan'ın iç kısımları ile İran ve Azerbaycan'ın bazı bölgelerinde Zerdüştlüğe ait tasvirler ve semboller bulunmuştur.

M.S. üçüncü asırda kurulan Sasani İmparatorluğu Zerdüştlüğü resmî din ilan ederek ruhbanlığın kontrolüne bırakmıştır. Bu ruhban sınıfının inancın metinlerini derleyip sistemli bir hâle getirmesiyle Orta Asya'da yaygın olan Zerdüştlük ile pek bağdaşmayan şekilcilik ve ortodoksluk ortaya çıkmıştır. Böylece o dönemde bile kadim olan bu din yaygınlığını kaybetmeye başlamış ve kısa bir süre sonra Orta Asya'da yaygınlaşacak olan başka dinler yükselişe geçmiştir.[39]

Aynı asırda kerametler gösteren bir seyyah vaiz Zerdüştlüğün temelini oluşturan düalizmi varlığın merkezine yerleştirmiştir. İran'ın batısından gelen Mani (216-274)[40] Zerdüştlükten ve Hristiyanlıktan gelen fikirleri birleştirmişti. On birinci asırda yaşayan bir Orta Asyalı âlimin yazdıklarına göre Mani Hindistan'a gitmiş ve tenasüh[41] inanışını öğrenerek kendi öğretisine dâhil etmiştir.[42] Bugün kayıp olan altı ciltten müteşekkil öğretisi öylesine ilginçti ki Hristiyanlığa geçip aziz ilan edilmesini sağlayacak işleri yapmadan önce Aziz Augustinus bu kitapları okumuş ve bu inancı benimsemişti.

Maniheist denilen Manihaizm takipçileri ticaret güzergâhları boyunca Orta Asya'ya, oradan da Doğu Türkistan'a (Sincan) ve ötesine

---

39 R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (New York, 1991), Bl. 8.

40 Henning, "The Dates of Mani's Life," içn. *W. B. Henning Selected Papers*, Cl. 2, s. 505–19; "Manichaeism and Its Iranian Background," içn. *The Cambridge History of Iran*, Cl. 3, Bl. 2, s. 963–90.

41 Ruhun bedenler arasında dolaşması. (ç.n.)

42 Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Manchester, 1985), s. 56.

yayılmışlardı.[43] Bütün büyük kentlerde cemaatler oluşturmuşlardı. Bu cemaatlerin başına, etrafına hünerli ve tahsilli kimseleri toplayan biri konulmuştu.[44] Zerdüştlük gibi bu inanç da insanları Aydınlığa ulaşmak için mücadele etmeye davet ediyordu. Daha sonra ortaya çıkacak olan Müslüman sufiler gibi Mani'nin takipçileri de sadece bir avuç seçkin kimsenin münzevi bir hayat sürmek, sürekli tevbe etmek ve metinleri sürekli okumak suretiyle nefislerini terbiye edebileceklerine inanıyorlardı.[45] Zerdüştler gibi Maniheistler de öğretileri ve ilahileri yazıya döküyorlardı. Gayretli takipçiler hemen bu metinleri ve felsefî hikâyeler ile masalları diğer Orta Asya dillerine tercüme ediyorlardı. Çin ve Hindistan'a uzanan ticaret yolları üzerinde hemen her yere yerleşen Maniheist cemaatler Batı ile Doğu ve Doğu ile Batı arasında âdeta kültür taşımacılığı yapıyorlardı.[46] Dördüncü asra gelindiğinde Orta Asya'nın tüm ana ticaret merkezlerinde azımsanmayacak sayıda Manihaizm takipçisi oluşmuştu. Birkaç asır içerisinde bu yeni din Doğu Türkistan'da, hatta Moğolistan'da yaşayan Uygurlar arasında bile yayılmıştı.

Bu esnada hem Türkî hem de İranî göçebe topluluklar kendi dinlerini tatbik ediyorlardı. Bu inanca göre insanın kaderi yüce göğün her zaman ve her yerde mevcut olan yayı ile belirlenmekteydi. Modern araştırmacılar buna Gök Tanrı inancı adını vermişlerdir. Tabiatın böylesine kutsanmış olmasından ötürü hiçbir dogmaya ihtiyaç yoktu. Üstelik yazılı öğretilerin beraberinde getirdiği kavgacılık da söz konusu değildi. Göçebeler bu sayede daha şekilci dinlere de uyum sağlayabiliyorlardı. Ancak tam da bu sebepten ötürü daha sistemli dinler bu inanışı kendi içinde eritebiliyordu. Erken dönemlerden itibaren Türkler başta Manihaizm ve Hristiyanlık olmak üzere başka dinlere oldukça açık olmuşlardı.[47]

Bugün bile dünyanın yarısından fazlasının tatbik ettiği dinler üzerinde güçlü bir tesir bırakmış olan ve dünyanın ilk dinleri ve inanış

43 O. M. Chunakova, ed., Manikheiskie rukopisi iz Vostochnogo Turkestana: srednepersidskie i parfianskie fragmenty (Moskova, 2011).

44 V. A. Lifshits, "Sogdian Sanak, a Manichaean Bishop of the 5th–Early 6th Centuries," *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, 14 (2000), s. 47–54.

45 Manihaizm için bkz., Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, s. 5–33.

46 Henning, "Sogdian Tales," içn. *W. B. Henning Selected Papers*, Cl. 2, s. 169–71.

47 Henning, "A Fragment of the Manichean Hymn-Cycle in Old Turkish," içn. *W. B. Henning Selected Papers*, Cl. 2, s. 537–39.

biçimleri arasında yer alan Zerdüştlüğün varlığı Orta Asya'nın kendine has bir medeniyet olduğunun ve başkalarının kültürleri için tamamıyla bir kesişme noktası olmadığının göstergesidir. Ancak bu bölgenin dışarıdan gelen dinî düşüncelere kapalı olduğu manasına gelmez. Tam aksine büyük dinlerin ve felsefe geleneklerinin üçü de bu bölgede filizlenmiştir; Hint Budizmi, Yunan Panteonu ve Doğu Akdeniz'den gelen Hristiyanlık.

Bunlardan sadece bir tanesi, Yunan Panteonu, Orta Asya'ya askerî fetih sonucu girmiştir. Yunan tanrılarına tapınmak da dâhil olmak üzere üçü de tacirler eliyle gelişmiştir. Kaldı ki tacirler sadece ticaret değil tebliğ de yapmaktalardı.[48] En az bunun kadar önemli olan ama bölgedeki dinî hayatı anlatırken gözden kaçırılan bir diğer nokta bu üç sistemin de dışarıdan gelenler tarafından tanıtılmış olmasıdır. İster Hindistan, Yunanistan ya da Suriye'den göç edenler olsun isterse başka bir bölgeden gelip Orta Asya'ya yerleşmiş olanlar olsun, herkes beraberinde dinî inancını da getirmişti.

Başta kendilerine yabancı olan bu fikirlerden korkmak yerine çok sayıdaki Orta Asyalı bu ithal inançlara ilgi göstermişti. Arap istilâsından önceki dönemde Manihaizm, Zerdüştlük ve Gök Tanrı inancı ile birlikte yukarıda bahsettiğimiz üç inanç da Orta Asya'da kendisine takipçi bulabilmişti. Dünyadaki bir başka bölge din konusunda bu denli bir çeşitliliğe ev sahipliği yapmış mıydı? Üstelik bu çeşitlilik din merkezli ayrılmış gettolar ortaya çıkartmamıştı. Tek bir kavim ya da bölge içerisinde dâhi muhtelif dinlere bağlı olanlar vardı. Örneğin Soğdlar arasında Maniheistler, Budistler, Hristiyanlar ve yerel dinlere mensup olanlar mevcuttu.[49] Birçok örnekte bu dinî sistemler ve inanışlar kavga etmeden bir arada yaşamayı başarmışlardı.

İşin daha da güzel tarafı, birçok dinin birbiriyle etkileşim hâlinde olmasıydı. Bu duruma evrensel ruh denilse yeridir. Süreç içerisinde dinî hayatta birçok ortak yön ortaya çıkmış olmuştu. Bunu mümkün kılan muhtemelen çoğu kimsenin tüm dinlerin benzer bir arayış içinde

---

48 Bu temayı işleyen, Richard Foltz, *Religions of the Silk Road: Pre-Modern Patterns of Globalization* (New York, 2010).

49 Frantz Grenet,"Religious Diversity among Sogdian Merchants in Sixth Century China: Zoroastrianism, Buddhism, Manichaeism, and Hinduism," *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 27, 2 (2007), s. 463–78.

olduğunu fark etmiş ve her bir inancın insanın kaderini neyin şekillendirdiği, iyi ve kötünün doğasının ne olduğu, iyi hayatın tanımının ne olduğu, kainatın nereden gelip nereye gittiği gibi sorulara tatmin edici cevaplar verdiği kanaatine varmış olmasıydı. Çeşitli inançların verdikleri cevapların karşılaştırılması ve değerlendirilmesi süreci Orta Asya'da İslamiyet öncesindeki entelektüel hayata bir derinlik, ciddiyet ve farklı görüşlere karşı açıklık kazandırmıştı. Bu durum Aydınlanma Çağı'nda kendini ortaya koyacaktı.

Panteon'u Taşıyan Yunanlar

Dünyanın hemen her yerinde öğrencilere Büyük İskender'in İran'ı işgali ve ordusunun Orta Asya'dan geçerek İndus'un kıyılarına ulaştığı okutuluyor. Öğrencilerin bir kısmı Büyük İskender'in Afganistan ve Orta Asya'da dokuz kent kurduğunu da hatırlayacaklardır.[50] Uzmanlar bu durumu Orta Asya'daki Yunan tesirinin başlangıcı olarak değerlendirmektedirler. Ancak bu tesirin başlangıcı aslında 150 sene öncesine götürülmelidir, zira Herodot kitabında Pers Kralı Darius'un (M.Ö. 550-486) Libya kıyısındaki bir halkı zorla Baktriya'ya yerleştirdiğini kaydetmiştir. Bilinen ismi ile Barka (Barca) kentinin halkı kendi hükümdarlarını Pers kumandanı Cambysus'u desteklediği gerekçesiyle öldürmüştü. Bu sebeple Darius kenti yerle bir etmiş ve halkının tamamını bugün Afganistan ya da Türkmenistan sınırlarında kalan bir bölgeye nakletmişti.[51] Bu halk burada da Barka gibi bir bölge kurmuşlar ve Helenizmin uçtaki bu bölgesinde bir ileri karakol vazifesi görmüşlerdi.

Buna benzer bir başka koloni bugün Türkiye'nin Akdeniz kıyısındaki büyük Yunan merkezi, Milet'de bulunan Apollon Tapınağı'ndaki keşişler tarafından kurulmuştu. Birçok kadim dönem yazarı bu öncülerin yeni bir kent kurduğundan bahsetmektedir. Bu kentin ya Türkmenistan'daki Kalif'de ya da Özbekistan'ın güneyinde kalan Kaşkaderya'da kurulduğu düşünülmektedir. Birçok Yunanın göç ettiği bu kentte 150

50 Pierre Leriche Orta Asya'daki birçok Yunan merkezinin henüz gün yüzüne çıkarılmadığına işaret etmektedir. "Bactria, Land of a Thousand Cities," s. 122. Yunanlar Mervi için bkz. Masson, *Strana tysiachi gorodov*, s. 100–122.

51 Herodotus, *The Histories*, s. 210 ve 301.

sene sonra İskender'in kuvvetleri ulaştığında bile Yunanca ile Baktriya dilinin birbirine geçmesiyle oluşmuş bir dil konuşulmaktaydı.[52]

İskender sonunda M.Ö. 326'da Orta Asya'dan ayrılmıştı. Mevcudu 60.000 ilâ 100.000 kişi arasında değişen ordusu üç senedir bölgede savaşmaktaydı. Giderken Afganistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Tacikistan'dan geçmişti. Perslilerin aksine İskender halktan vergi toplama peşindeydi. Ayrılmadan önce en az yedi kente Yunan askerler konuşlandırmış, o zaman mevcut olmayan ve daha sonra Ay Hanım ismini alan bir yerde yeni bir kent kurmuş ve Belh'i Yunan Baktriya devletinin başkenti yapmıştı. Tüm kentleri de yeniden isimlendirmişti.

Peki Yunan Orta Asya ne kadar "Yunandı?" İskender en fazla 15.000 Makedon ve Yunan atlılardan oluşan ordusuyla Orta Asya seferine çıktığına göre bu dokuz kentin her birine en fazla 1500 kişilik Makedon birlikler bırakabilirdi.[53] Bunun mümkün olması için ordudaki herkesin hayatta kalmış olması gerekirdi. Oysa Persliler ile yapılan muharebeler sonucu askerlerin çoğunun Afganistan'a hiç ulaşamadıkları bilinmektedir. Anlaşılan o ki, bir buçuk asırdır Orta Asya'da bulunan Yunan kolonileri sahip oldukları asker sayısını yeni gelenler ile artırmışlardı. Şimdilik Batı'dan Doğu'ya yaşanan bu önemli göçe dair bir şey bilinmemektedir. Arkeolojik bulgular, göç edenler arasında sanatçıların, heykeltıraşların, dilbilimcilerin, zanaatkârların, düşünürlerin ve muhtelif inanışlardan rahiplerin olduğunu işaret etmektedir.

Kısa süre içerisinde, Orta Asya'nın batısından Hindistan'a kadar hemen her yerde Yunan tanrılarına adanan tapınaklar inşa edilmişti. İyonlulara ait sütunlar Tacikistan'daki bir tapınağın kemerine eklenmişti.[54] Önemli bir İyon tapınağı da bugün Pakistan-Afganistan sınırının

---

52 Miletus'dan gelen bu "Branchidae" isimli koloni hakkında Rtveladze şu eserden alıntı yapmıştır: Strabo, Arrian, ve Quintus Curtius Rufus, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 43.

53 Micah Greenbaum'un verdiği sayılar için bkz. "An Ancient Coalition: The Composition of Alexander the Great's Army," s. 13 ve 17, http://ebookbrowse.com/greenbaum-doc-d32027256.

54 Taht-ı Sengin'deki bu tapınağın ön cephesinde dört sütunu vardı. 1976-79 seneleri arasında I. R. Pichikian'ın *Arkheologicheskie otkrytiia* dergisinde çıkan yıllık raporlarına bakılabilir. Bunun dışında bkz. R. A. Litvinskii ve I. R. Pichikian, "The Hellenistic Architecture and Art of the Temple of the Oxus," *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, 8 (1994), s. 47–66; ayrıca bkz. I. Pichikian, *Kultura Baktrii* (Moskova, 1991), s. 138 vd.

Pakistan tarafında kalan Taxila kentinde inşa edilmişti.[55] Yunan heykelciliği de bölgede yaygınlaşmıştı. Taxila ve başka yerlerdeki sanatçılar Yunan ve Hint tarzlarını büyüleyici bir sentezini oluşturmuşlardı. Bu sentez plastik sanatlardaki en büyük başarılardan biri olarak değerlendirilmektedir. Afganistan'ın merkezindeki bir kazı sahasında arkeologlar Herakles, Afrodit, Tike ve bazı diğer tanrı heykelleri bulmuşlardır.[56] Özbekistan'ın güneyinde, Ceyhun Nehri'nin civarında kalan bir sahada da Yunan nehir tanrılarının heykelleri bulunmuştur.[57] Anlaşılan Yunan Orta Asyası'nda Herakles oldukça meşhurdur. Tacikistan'da kalan Pencikent'te de Budist, Yunan ve Zerdüşt tanrılarının dışında Romulus ve Remus'u emziren tahtadan yapılma, Romalılara ait bir kurt figürü bulunmuştur.[58] Erotik Yunan sanatı da Avrasya'nın kalbinde yenilikçi bir kitleye ulaşabilmiştir.[59]

Helen tesiri hemen kaybolmamıştır: Partlılar, bugün Türkmenistan'da kalan ilk başkentleri Nisa'da M.S. birinci asra kadar üzerinde Yunan yazıları olan para basmaya devam etmişlerdi. Özbekistanlı Edvard Rtveladze'nin "en az 200 sene boyunca Orta Asya'da Yunan dili Latincenin orta çağ Avrupası'nda oynadığı *lingua franca* rolünü oynamıştır," tespitini haklı çıkartacak çok sayıda kanıt vardır.[60] Felsefede de nesnelerin büyülü ve anlaşılmaz özelliklerini ele alan ve daha sonra hem Araplar hem de Avrupalılar üzerinde büyük tesirler bırakan Yunan Hermetizm hareketi en ateşli savunucularını Arap istilâsına kadar tabiat bilgisinin bir şubesi olarak gelişme gösterdiği Merv'de bulmuştu.[61]

---

55 J. H. Marshall, *An Illustrated Account of Archaeological Excavations Carried out at Taxila under the Orders of the Government of India between the Years 1913 and 1934* (Cambridge, 1951), s. 222–29.

56 J. Hackim, *Nouvelles recherches archéologiques à Begram (ancienne Kâpici), 1939–1940, rencontre de trois civilisations, Inde, Grèce, Chine. Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan* (Paris, 1954), s. 91 vd.

57 B. A. Litvinskij ve I. R. Picikian, "River-Deities of Greece Salute the God of the River Oxus-Vakhsh; Achelous and the Hoppocampess," içn. *In the Land of the Gyrphons*, s. 129–37.

58 Tacikistan Ulusal Müzesi, Duşanbe.

59 B. A. Litvinskii, "Kushanskie eroty-odin iz aspektov antichnogo na tsentralnoaziatskuyu kulturu," *Vestnik drevnei istorii* 2, 148 (1979), s. 89–109.

60 Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 233.

61 S. H. Nasr, "Life Sciences, Alchemy, and Medicine," içn. *The Cambridge History of Iran*, ed. Richard N. Frye (Cambridge, 1975), Cl. 4, s. 403.

Elbette Helenizmin yayılmasının da sınırları vardı. Bunun en büyük örneği de Yunanların Afganistan'da sıfırdan inşa ettikleri Ay Hanım kentiydi (bkz. figür 3.1).[62] Atina'dan yaklaşık dört bin kilometre uzaktaki bu yer agorası, altı bin kişilik tiyatrosu, Zeus tapınağı ve kadim dünyanın en ferahlarından birisi olan gymnasiumu ile tam bir Yunan polisiydi.[63] Ziyaretçiler saraya girdiğinde 108 adet Korint sütunu ile süslü, iki futbol sahası genişliğindeki ön avludan geçip kabul odalarına ve kraliyet konutuna ulaşıyordu. Burada da ziyaretçileri doksan tane Dor üslubunda inşa edilmiş sütun karşılıyordu.[64]

Tapınakların tasarımında Yunan tesiri öne çıkıyor olsa da planın genelinde Pers tarzı hâkimdi. Adandıkları tanrılar da Zeus hariç, Hint ya da Doğu tanrılarıydı. Orta Asya'nın hemen her yerinde bu böyleydi. Yunan formları Hint ve Orta Asya formlarıyla birleşiyordu. Böylece görünürde birbirine zıt olanlardan oluşan bir senkretizm ortaya çıkıyordu.

Helenistik değerlerin Orta Asya'da karşılık bulmadığı söylenemez. Ay Hanım'daki bu tiyatroda oturan kalabalığın Euripides'in, şimdi kayıp olan, *Herakles* (ki bu tanrı bölgede meşhurdu) isimli trajedisine dalıp gittiklerini ya da Yunanları Perslere esir düşmüş olarak tasvir eden Aristofanes'in *Babilliler* (ki bu eser de kayıptır) isimli trajedisi oynarken kahkahalara boğulduklarını hayal etmek hem cezbedicidir hem de mantıksız değildir. Emin olunabilir ki sporcuları, sihirbazları, güreşçileri ve diğer sıradan eğlenceleri seyrederken hepsi eğleniyorlardı.

Ay Hanım'da bir duvara nakşedilmiş felsefî bir diyalog Orta Asya'da Yunan düşüncesinin varlığının göstergelerinden biridir. Uzmanlar ideler dünyası ile maddî gerçeklik arasındaki bağı irdeleyen bu önemli diyaloğun Aristo'nun kayıp bir eseri ya da Ay Hanımlı bir filozofun sözleri olabileceğini değerlendirmektedirler.[65] Ayrıca Délégation archéologique Française en Afghanistan (Afganistan Fransız arkeoloji

62 Figür 3.2.'de yer alan Ay Hanım kentini çizen Guy Lecout (UMR 8546 CNRS-ENS)

63 D. W. Mac Dowall ve M. Taddei, "The Greek City of Ai-Kahnum," içn. *The Archaeology of Afghanistan*, s. 216–32; Paul Bernard, "The Greek Colony at Ai-Khanoum and Hellenism in Central Asia," içn. *Afghanistan: Hidden Treasures of the National Museum, Kabul*, s. 81–130; ayrıca bkz. Guy Lecuyot, "Ai Khanum Reconstructed," içn. *After Alexander*, s. 155–62.

64 Claude Rapin, *Indian Art from Afghanistan* (Manohar, 1996), s. 9 vd.

65 Jeffrey D. Lerner, "The Ai Khanoum Philosophical Papyrus," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 142 (2003), s. 45–51.



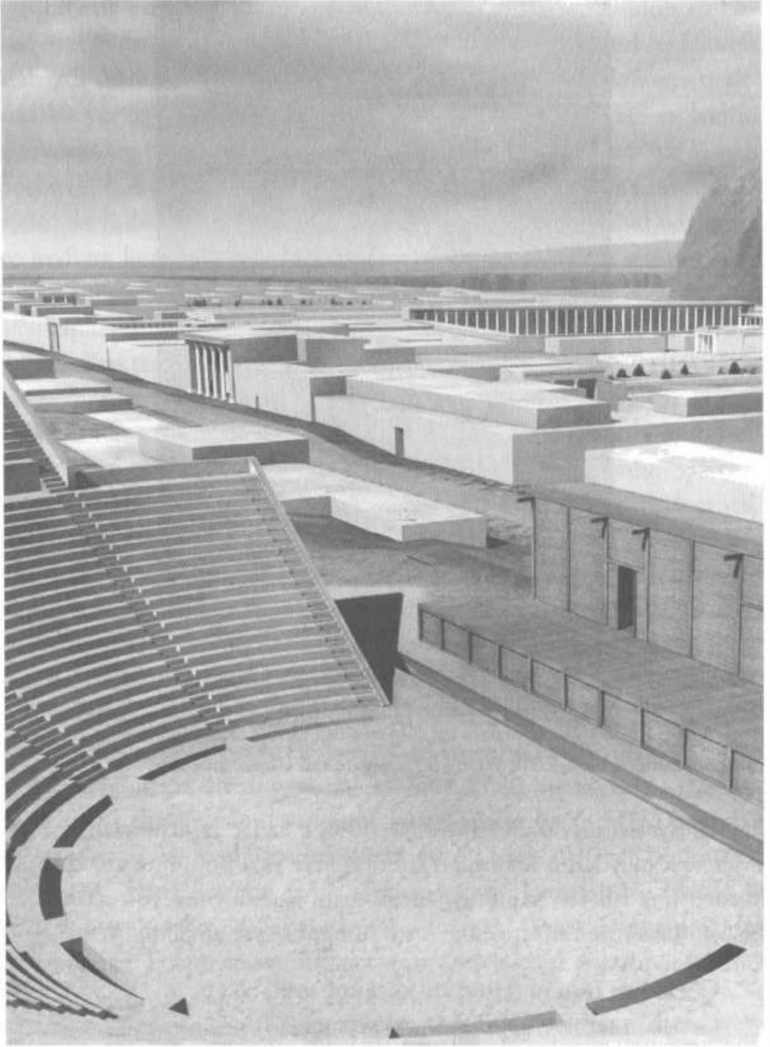
Figür 3.1. Yunan Baktriya kentlerinde Akdeniz'den gelen sanatçılar ve düşünürler yerel meslektaşları ve Hindistan'dan gelen yetenekli göçmenler ile omuz omuza veriyorlardı. Bu binici heykeli acaba bir Yunan'a mı, Orta Asyalı bir heykeltıraşa mı yoksa Hindistanlı bir sanatçıya mı aitti? ■ Fredrik Hiebert ve Pierre Cambon, ed., *Afghanistan: Hidden Treasures from the National Museum, Kabul* (Washington DC: National Geographic Society, 2008), 205. Afganistan Ulusal Müzesi.

heyeti) üyeleri tarafından 1964'den 1978'e kadar yapılan kazıların birinde ana meydanın kalıntıları üzerinde bir yazı bulunmuştur. Şehrin kurucusuna ithafen yapılmış, ancak uzun zaman önce yok olmuş bir heykelin üzerine yerleştirildiği taşta şu öğütler yer almaktadır:

> Çocukken uslu ol (Παις ων κοσμιος ισθι)
> Gençken terbiyeli ol (ηβων εγκρατης)
> Yetişkinken âdil ol (μεσος δικαιος)
> Yaşlıyken anlayışlı ol (πρεσβυτης ευλογος)
> Sona ulaştığında dertsiz ol (τελευτων αλυπος)[66]

Helenizmin dingin ruhunu dışa yansıtan bu sözlerin yanında Clearchos isimli bir Yunan tarafından nakşedilen bir başka yazı daha vardır. Aslında

66 Kabil'deki Ulusal Müze'de korunmaktadır.



Figür 3.2. M.Ö. 327'de Büyük İskender tarafından kurulan Ay Hanım kentindeki Yunan tiyatrosu ve sarayının bilgisayar ortamındaki rekonstrüksiyonu. Altı bin izleyici kapasiteli bu tiyatro Doğu'da Yunan kültürünün merkezi konumundaydı. Arka planda ise bugün Afganistan ile Tacikistan arasındaki sınırı belirleyen Ceyhun Nehri vardır. ▪ Kentin bu görünümünde önde tiyatro, arkada ise saray yer almaktadır. Her iki *propylaea*'dan da saray alanına çıkılmaktadır. NKH-TAISEI, resim O. Ishizawa - G. Lecuyot.



Figür 3.3. Afganistan'ın kuzeyindeki Ay Hanım kentinde bulunan Baktriya sarayındaki bir Korint sütun başlığı. ■ Fredrik Hiebert ve Pierre Cambon, ed., *Afghanistan: Hidden Treasures from the National Museum, Kabul* (Washington DC: National Geographic Society, 2008), 120. Afganistan Ulusal Müzesi.

Clearchos bunları Delfi'deki tapınaklardan birinden almıştır. Acaba Clearchos Yunanistan'da iken Afganistan'a gönderileceğini ve yola çıkmadan önce Yunanistan'ın en mukaddes tapınağını ziyaret edeceğini biliyor muydu? Avrasya'ya yaptığı bu çetin seyahat esnasında Batı'nın Doğu'ya hediyesi olacak olan bu metin çantasındaydı.

Budist Manastır Sistemi

Taliban tarafından yok edilen Afganistan'ın Bamiyan kentindeki devasa Buda heykelleri olmasaydı Orta Asya'nın bin yıl boyunca bugün Müslüman olduğu kadar Budist olduğunu hayal dâhi edemezdik. Oysa M.Ö. birinci ya da ikinci asırdan itibaren bu böyleydi. M.Ö. üçüncü asrın ortası gibi erken bir dönemde bile Hint İmparatoru Asoka Afganistan'ın Kandahar kentine ve diğer bazı kentlerine büyük taş sütunlar diktirmişti. Bu sütunların üzerine iyi huyların ya da Budistlerin dharmasının nasıl yayılabileceğini anlatan nasihatler yazılmıştı. İmparator tebaasına "züht ve nefis terbiyesi tüm felsefî ekollerde mevcuttur. Ancak kendisine hâkim olmayı en fazla başaranlar ana dillerine sahip çıkanlardır. Onlar ne böbürlenirler ne de kardeşlerini küçümserler. Kaldı ki böyle yapmak kibirden kaynaklanır . . . Doğru olan diğerine saygı göstermek ve birbirinin derslerini öğrenmektir. Böyle yapanlar diğerlerinin bildiklerini paylaşarak bilgilerini

artırırlar," şeklinde öğüt vermekteydi.[67] İnsanları teşvik edici bu sözler bir başka taşın üzerindeki bir kabartmada pasifist, vejetaryen ve Budist olmadan önce 100.000 insanı katlettiğini açık yüreklilikle kabul eden bir hükümdardan geliyordu. Şimdi Afganistan ve Baktriya'ya karşı büyük bir iyi niyetle yaklaşmaktaydı. Yerli halk arasında daha fazla kişiye ulaşabilmek için bu öğütler hem Aramice hem de Yunanca yazılmıştı ki böyle yapmış olması bu dillerin o dönemde Orta Asya'nın güney sınırlarındaki önemini göstermektedir.[68] Belki de böyle olmasının üzerinde, yukarıda da bahsettiğimiz, bir Baktriyalı hekimin Asoka'nın oğlunun gözlerini tedavi etmesinin tesiri vardı.[69] Sebep ne olursa olsun Asoka'nın Orta Asyalılara verdiği dinî öğütler ile M.Ö. ikinci asrın başlarından itibaren bölgenin tamamına yayılacak olan yeni bir güçlü Budist akım başlamıştı.[70]

Budizm Orta Asya'nın dinî topografyasını değiştirmişti.[71] Önceleri yerel tanrılara adanmış küçük tapınaklar, açık avlulara sahip Zerdüşt ateş tapınakları ve çeşitli tanrılar için inşa edilmiş Grek-Pers tarzında tapınaklar varken artık devasa Budist *stupa*larının (abidelerinin) uçları gökyüzüne doğru uzanıyordu. Bu *stupa*lardan biri Afganistan'ın ortasındaki Heybek'te yer alan Taht-ı Rüstem idi. Bu *stupa* bir kayanın içi derinlemesine delinerek yapılmıştı. Yine senkretizm söz konusuydu. Bir Rus arkeolog bu duruma "yaratıcı özümseme" ismini vermiştir.[72] Bu tapınakların çoğunda Yunan unsurları vardı. Asoka'nın sözleri de Yunan felsefesinin terminolojisine oldukça hâkim birisi tarafından tercüme edilerek Yunanca konuşan halkın istifadesine sunulmuşlardı.[73]

67 J. Harmatta, "Languages and Scripts in Graeco-Bactria and the Saka Kingdom," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 2, s. 406.

68 Kabil'deki Ulusal Müze'de yer alan Kandahar yazıtları Taliban işgali esnasında ya kaybolmuş ya da yok edilmişlerdir.

69 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 2, s. 204 vd.

70 Pek yaygın olmamakla birlikte oldukça önemli olan Hinduim için bkz. Banerjee, "Hindu Deities in Central Asia," içn. *India's Contribution to World Thought and Culture*, ed. Lokesh Chandra (Madras, 1970), s. 281–90.

71 B. A. Litvinsky, *Outline History of Buddhism in Central Asia* (Moskova, 1968); ayrıca bkz. B. N. Puri, *Buddhism in Central Asia* (Delhi, 1987).

72 B. Stavisky, "Kara Tepe in Old Termez," içn. *From Hecataeus to Al-Huwarizmi*, ed. J. Harmatta (Budapeşte, 1984), s. 134.

73 A. N. Dani ve Bernard,"Alexander and His Successors in Central Asia," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 2, s. 96.



Figür 3.4. Afganistan, Hadda'da çıkartılmış, topraktan yapılma bir Buda heykeli. Uzun süre Taliban'dan saklanan heykel, Amerikalı arkeolog Fredrik Hiebert tarafından 2004 senesinde Kabil'deki cumhurbaşkanlığı sarayında bulunmuştur. ■ Fredrik Hiebert'in müsaadesiyle alınmıştır.

Buda'yı tasvir etme fikri Hindistan'dan gelmişti ama Hindistan'daki tasvirlerde Buda neredeyse çıplaktı. Orta Asyalılar, bu tasviri dönüştürmüşlerdi. Buda'ya dökümlü ve geniş pileleri olan bir kıyafet giydirmişlerdi. Bir diğer ifadeyle, Yunan heykeltıraşların asırlardır ustalıkla tasvirlere giydirdikleri kıyafet tarzını benimsemişlerdi. Doğu ve Batı kültürlerinin bu harmanı, Yunan heykeltıraşlar veya Yunan ekolünde eğitim görmüş ve muhtemelen Budist olan Orta Asyalı heykeltıraşlar ile hem Hindistanlı hem de Orta Asyalı Budist rahipler arasındaki işbirliği sayesinde mümkün olmuştu.[74] Bölgenin hemen her yerinde bu harmana rastlanıyordu,

74 Deborah Klimburg-Salter, *Buddha in India: Die Frühindische Skulpture von König Asoka bis zur Guptazeit* (Milan, 1995), 111–24; Joe Cribb, "The Origins of the Buddha Image–the Numismatic Evidence," içn. *South Asian Archaeology*, 1981, ed. Bridget Allchin (Cambridge, 1984), s. 243.

ancak zirveye ulaştığı yer bugün İslamabad'ın kuzeyindeki Afganistan-Pakistan sınırında kalan, ticaret yolları üzerine kurulu Gandhara Krallığı idi. Orta Asya'daki *stupa*larda ve paraların üzerinde yer alan bu Buda tasviri daha sonra Çin, Kore ve Japonya'ya yayılmıştı. Bugün bile Buda denilince akla bu tasvir gelmektedir.[75] "Orta Asya'da üretilmiş" olan bu tasvirin bir başka yerde yapılması mümkün olamazdı.

Orta Asya'nın dinî coğrafyası da aynı ölçüde değişmişti. Budist tapınaklarının kalıntılarına Bamiyan, Mes Aynak ve diğer önde gelen Budist merkezlerinin yer aldığı Afganistan'ın kuzey ve doğu bölgeleri veya Özbekistan'daki Belh ve Tirmiz gibi büyük merkezlerin haricinde Türkmenstan'daki Merv'de,[76] Tirmiz'in kuzeyinde kalan Dalverzin Tepe'de ve bölge boyunca diğer birçok kentte rastlanılabilir.[77] Sadece Kırgızistan'ın kuzeyinde bile arkeologlar dört manastır külliyesi ve üç tapınak keşfetmişlerdir.[78] Kazakistan'da Çin sınırından ülkenin göbeğindeki Karağandı civarında yer alan Kızılkent'e kadarki 600 kilometrelik güzergahta birçok manastır ve tapınak bulunmuştur.

Gazne, Kabil ve Afganistan'ın kuzeyindeki birçok Budist manastırı ve hac menzili Orta Asya'dan Hindistan'a uzanan ana ticaret güzergâhlarının üzerindeydi. Bu güzergâhlar Arap istilâsından 150 sene öncesine kadar varlıklarını sürdürmüşlerdi. Daha önceleri tacirler Hindikuş Dağları'ndan geçmekten kaçınıyorlardı ama altıncı asrın ortaları itibariyle dağların arasında kendilerini doğrudan Orta Asya'nın kalbine getiren geçitler keşfetmişlerdi.[79]

Heykelcilik ve alçıdan yapılan süslemelerde birçok yeni tarz ortaya çıkmıştı. Ceyhun Nehri'nin akıntısıyla bugün aşınmış olan ve St. Petersburg'daki bir müzede sergilenen Tirmiz yakınlarındaki Airitam'da

---

75 A. Foucher, "Greek Origins of the Buddha Type," içn. *The Beginnings of Buddhist Art* (Paris, 1917), s. 111–37.

76 F. A. Pugachenkova veZ. Usmanova, "Buddhist Monuments in Merv," içn. *In the Land of Gryphons*, s. 51–84.

77 B. A. Turgunov, "Excavations of Buddhist Temple at Dal'verzin-tepe," *East and West* 42 (1992), s. 131–53.

78 Stobdan, The Traces of Buddhism in the Semirech'e," *Himalayan and Central Asian Studies* 7, 2 (Nisan–Haziran 2003), s. 3–24.

79 Deborah Klimburg-Salter, "Corridors of Communication across Afghanistan 7th to 10th Centuries," içn. *Paysages du Centres de l'Afghanistan: Paysages naturels, paysages cuturel* (Paris, 2010), s. 167–85.



Figür 3.5. Pakistan, Ser-i Behlül'de 1904 yılında bulunan bir Buda heykeli. Yunan kıyafeti (*himation*) ile Hint tarzı surat tasvirinin oluşturduğu bu kombinasyon Asya'da yaygındır.

bulunmuş kayalıkların üzerinde müthiş bir friz yer alıyordu. Frizde yüzleri İranlıları andıran mütebessim müzisyenler Hint çalgıları çalmaktadırlar. Yüzleri Buda'nınkine benzeyen diğer müzisyenler de ellerinde Yunan ve Pers çalgıları ile tasvir edilmişlerdir (bkz. figür 1.1.).[80] Tacikistan'daki Ajina Tepe'de (Cadılar Tepesi) 14 metre uzunluğunda uzanmış bir Buda heykeli bulunmuştur. Bu heykel bugün Duşanbe Ulusal Müzesi'nde sergilenmektedir. Bamiyan'da da birçok Buda heykeli çıkartılmıştır. Çok sayıdaki diğer heykel de parlak renklere boyanmışlardır. Kaldı ki Budizm parlak renklerin diniydi, hâlâ da öyledir.

M.S. ikinci asırda Kuşan İmparatorluğu'nun başına geçen Kanişka Budizm'e büyük destek vermişti. Göçebe olarak doğan imparator hem Budizm'i hem de başlıca Yunan tanrılarını benimseyip hepsi ile Zerdüştlük arasında da öze ilişkin bir bağ tesis etmişti.[81] Kanişka'nın sentezinin izlerine yazın kullandığı Afganistan'daki başkenti Begram'ın her yerinde ve yine Afganistan'da kalan, Hindkuş Dağları'nın kuzeyindeki Çeşme-i Şir'de (Surkh Kotal) kendi şerefine yaptırdığı ibadethanede rastlanabilir.[82]

80 Galina A. Pugachenkova's "The Buddhist Monuments of Airtam," *Silk Road Art and Archaeology* 2 (1991/1992), s. 23-41.

81 Rtveladze, *Civilizations, States and Cultures of Central Asia*, s. 169.

82 Daniel Schlumberger, Marc le Berre, ve Gerard Fussman, *Surkh Kotal en Batriane; les temples, architecture, sculpture, inscriptions, Memoires de la Délégation ar-chéologique*

Budist keşiş toplulukları bölgenin her yanına dağılmışlardı. Hatta Buhara kentinin ismi *vihara* isimli bir Budist tapınağından gelmektedir. Kabil'in etrafında kırka yakın Budist manastırı vardı. Daha sonraları bu kırk küsur manastırdan oldukça gösterişli olan Subahar'ı tarif ederken bir Müslüman şair mest olmuş bir hâlde şöyle diyordu: "Güzelliğin pınarı. Yolları akikten, duvarları mermerden, kapıları işlenmiş altından, zemini saf gümüşten, yıldızlarla süslü, ana kapısı (*eyvan*) burçlarla çevirili, Aslan burcunun tam ortasında parlak yakutlar ve tatlı su incileri arasından ışıldayan güneş ve girişte mücevherlerle dolu bir tahtın üzerine oturtulmuş, ay kadar parlak altından bir ilah." [83]

Hiç kuşkusuz, başta Hindistan'dan gelen göçmenler Belh ve Tirmiz'deki büyük Budist manastırlarındaki entelektüel yaşamda önemli bir rol oynamışlardı. Tirmiz'deki Budist manastırında Baktriya, Brahmi ve Kharoshti (iki Hint dili) dillerinde yazılar yer alması hepsi gayet iyi birer mütercim olan keşişlerden bazılarının Hindistan'dan geldiğine işaret etmektedir. Bununla beraber aynı manastırın başka duvarlarında birçok Baktriya dilinde ve Farsça birçok isim bulunmuş olması yerli kimselerin de bölgedeki Budist yaşantısında oldukça faal olduklarına şüphe bırakmamaktadır.[84]

Orta Asyalı Budistler aynı zamanda mimari ve sanat ile alaka kurmuşlar, kendi birikimlerini kullanarak Hindistan'dakilerden farklı tipte tapınaklar yapmışlardı.[85] Manastırlar dâhilinde faaliyet gösteren eğitim kurumlarına devam ediyorlar, keşiş topluluklarına katılıyorlar ve farklı Budist toplulukları ile tartışmalara giriyorlardı. Bu tarz faaliyetlerde bulunan Ghosaka isimli bir rahip, Budist ilahiyatında yetkin ve muteber bir figür hâline gelmişti. Memleketi Belh'ten Keşmir'e giderek Dördüncü Budist Konseyi'ndeki görüşmelerde önemli bir vazife üstlenmişti.

---

française en Afghanistan (Paris, 1983), Cl. 25, Bl. 1, s. 144–52; Kuşanlar döneminde Baktriya dini hakkında bkz. B. Ia. Stavinskii, *Kushanskaia Baktriia: Problemy, istorii, i kultury* (Moskova, 1977), Bl. 8.

83 Asadi Tusi, Garshaspnameh, alıntılayan Bijan Omrani ve Matthew Leming, *Afghanistan* (Londra, 2007), s. 579.

84 B. Stavisky, "Bactria and Gandhara," içn. *Gandharan Artin Context: East-West Exchanges at the Crossroads of Asia*, ed. Raymond Allchin vd. (Yeni Delhi, 1997), s. 51 ve 160.

85 B. J. Stavisky, "On the Formation of Two Types of Buddhist Temples in Central Asia," içn. *Orient und Okzident im Spiegel der Kunst; Festschrift Heinrich Gerhard Franz zum 70. Geburtstag* (Graz, 1986), s. 381–86.

Orta Asya'da Budizm'in hangi ekolü en çok tutulmuştu? Birçok ekol mevcut olmasına rağmen Belh'te ve bölgedeki diğer birçok öne çıkan merkezde Vaibhasika ekolü hâkimdi. Ghosaka ile birlikte Orta Asyalı bir diğer meşhur Budist Dharmatrata da bu ekole mensuplardı.[86] Dört ana ekolden dünya ile en fazla alaka kuranı Vaibhasika idi. Bu ekole göre insan geçmiş ve gelecek de dâhil olmak üzere harici gerçekliğin bilgisine sahipti. Diğer ekoller ise sadece şimdinin tamamıyla var olduğunu savunuyorlardı.

Orta Asyalı Budistlerin Arap fetihleriyle başlayacak olan döneme yaptıkları en büyük katkı asılları Sanskritçe olan Budist metinlerini Çinceye, Soğdçaya ve diğer mahallî dillere tercüme etmiş olmalarıydı. Buda herkesin mukaddes metinleri kendi dilinde okumasını emretmişti. Rus araştırmacı Litvinsky'nin tespitlerine göre Budist metinlerini Çinceye tercüme edenlerin altısı Hintli, altı ya da yedisi Çinli, tam on altı tanesi ise Orta Asyalıydı.[87] Bunların birçoğu tercümedeki başarılarının yanı sıra dindarlıkları ile de nam salmışlardı. Öyle ki muasırları biyografilerini yazmışlardı.[88] Orta Asyalılar en fazla *vibhasa* isimli metnin üzerinde duruyorlardı. Ünlerini de Sanskritçede "şerh" manasına gelen[89] bu *vibhasa* metni sayesinde elde etmişlerdi. Çincede Chi Chi'en diye bilinen ve Çinceye yaptığı tercümeleriyle şöhret edinen bir Partyalı mütercim ve şârihin "Batı'nın kitaplarını okuduğu" ve altı dil konuştuğu rivayet edilmekteydi.[90] Soğd olan K'ang Serng-Hui de hem tercümanlığı hem de gökbilimi ve yıldız ilmindeki uzmanlığı ile eser veriyordu.[91] Orijinal eser veren başkaları da vardı. Tirmiz doğumlu Dharmamitra Budist keşiş topluluklarının günlük hayatını düzenleyen *Vinayasutra* metnine şerh yazmıştı. Kendisine hürmet gösterilen Ghosaka da zihnî ve fizikî süreçleri yönetmenin temel kaidelerini anlatan

---

86 Boris J. Stavisky, "The Fate of Buddhism in Central Asia," içn. *Silk Road Art and Archaeology* (1993/1994), Cl. 3, s. 132–33.

87 Litvinsky, *Outline History of Buddhism in Central Asia*, s. 13.

88 Siroj Kumar Chaudhuri, *Lives of Early Buddhist Monks: The Oldest Extant Biographies of Indian and Central Asian Monks* (Yeni Delhi, 2008).

89 Anykul Chandra Banerjee, "The Vaibhasika School of Buddhist Thought," http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/bot/pdf/bot_1982_02_01.pdf.

90 A.g.e. s. 69.

91 A.g.e. s. 59.

Abidharmapitaka isimli metni açıklayıcı bir eser kaleme almıştı. Bu metin maalesef kayıptır.[92]

Öne çıkan Orta Asyalı din tebliğcilerinden birisi de Partlı bir prensti. Babasının ölümü üzerine tahta çıkmış, Budist rahibi olmuş ve dini yaymak için Çin'e gitmişti. M.S. 148'den itibaren An Shi Kao isimli bu prens Çin'in başkentinde Budizm'i yaymak için uğramış ve Budist öğretisi üzerine bir de kitap yazmıştır. Yine Budizm'i seçen bir başka Partlı prens de dini yayan rahipler arasına katılmış ve Çince An Fagin ismini alarak birçok kitap yazmıştır. Kitapları bugün kayıptır.[93]

İslamiyet sonrası dönemde gayet hayatî bir vazife oynayan Orta Asyalıların bu kayıt altına alma (*codification*) tutkuları Budizmle ya da Budizm'den daha önceki bir dönemde başlamıştır. Bilinen şu ki Büyük Orta Asya'nın Budist keşişleri Budist metinlerini derleyen, kayda geçiren ve tercümelerini yapan başlıca figürler arasındadırlar. Derleme sürecinde metinler bazen daha da kalınlaşmıştır. Bazen de metinlere göze çarpan zorlukları ele alan kısımlar ilave edilmiştir. Bu faaliyetin klasik Yunan eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesine veya yine Orta Asyalıların hayatî bir rol oynadıkları İslam metinlerinin ve geleneklerinin derlenmesine başlanmasından asırlar önce yapıldığını belirtmek gerekir.

Budizm'in daha sonraları Orta Asya'da başına ne geldiği açık değildir. Yakın zamana kadar Sasani İmparatorluğu'nun M.S. üçüncü asrın sonlarından itibaren Zerdüştlüğü resmî din hâline getirip bölgedeki diğer dinler üzerinde baskı kurmasıyla Budizm'in de tesirini kaybettiği düşünülüyordu. Daha sonra gelecek olan Müslümanlar gibi Sasanilerin gazabı da Budistleri hedef almıştı. Bu dönemde manastırların çoğunun kapısına kilit vurulmuştu. Ancak Budistlerin yanı sıra Maniheistlere, Yahudilere ve Hristiyanlara karşı da yürütülen bu faaliyet, aynı doğuda bağımsız hareket eden satrapları kontrol altına alma çabası gibi etkisiz kalmıştı.[94]

---

92 M. A. Abuseitova, "Historical and Cultural Relations between Kazakhstan, Central Asia, and India from Ancient Times to the Beginning of the Twentieth Century," *Dialogue* 6, 2 (Aralık 2004), http://www.asthabharati.org/Dia_Oct04/Abuseitova.htm.

93 Ali Asghar Mostafavi, "Iranians" Role in Expansion of Buddhism," *Circle of Ancient Iranian Studies*, http://www.cais-soas.com/CAIS/Religions/non-iranian/budhiran.htm.

94 J. Duchesne-Guillemin, "Zoroastrian Religion," içn. *The Cambridge History of Iran*, Cl. 3, Bl. 2, s. 882 vd.; ayrıca bkz. Stavisky, "The Fate of Buddhism in Middle Asia," s. 15–133.

Budizm yer altına çekildikten sonra yeniden canlanmış ve filizlenmişti. Bazıları Budizm'in İslamiyet'in yükselişinden önce yok olma sürecine girdiğini, bazıları da o dönemde göçebe ve istilâcı bir topluluk tarafından kurulan Ak Hun İmparatorluğu'nun Budizm'i baskı altına aldığını savunmaktadır.[95] Ancak Tacikistan topraklarında kalan Munk'da yedinci ya da sekizinci asırda inşa edilmiş bir Budist *stupa*sının keşfedilmiş olması Budizm'in Orta Asya'dan silinmediğini göstermektedir.[96] Aslına bakılırsa, karbon 14 testi sayesinde Bamiyan'daki 155 metrelik devasa Buda heykelinin M.S. 600'lerde yapılmış olduğu tespit edilmiştir. Muhammed de tam da bu zamanlarda vahiyleri tebliğ etmekteydi.[97]

Bölgeyi bir zaman boyunduruğu altına almayı başaran Araplar Budizm'i ve Budistleri hedef almışlardı. Budistlere karşı tapınaklarındaki "putlardan" ötürü oldukça vahşilerdi. Çok sayıda Budist tapınağını yok etmişlerdi. Ancak Bamiyan tarzı Buda heykellerinin yüzlerini parçalayanlar Araplar değillerdi. Bu durum bölgede uzun süredir devam eden bir gelenek olan heykellerin suratlarına taşınabilir metal maskeler takma çabasının sonucuydu.[98] Aslında Deborah Klimburg-Salter arkeolojik bulgular ışığında ikna edici bir sav ileri sürmektedir. Klimburg-Salter'a göre Budizm Ceyhun Nehri'nin güneyindeki bölgelerde onuncu asra kadar varlığını sürdürmüştür.[99] Diğer Budist topluluklar da Kırgızistan'ın kuzeyinde kalan Yedisu mıntıkasında ve muhtemelen o civardaki başka yerlerde Moğol istilâsına kadar var olmaya devam etmişlerdir. Araplar ve Müslümanlar Budizm'e karşı saldırılarını artırdıkça coğrafî merkez, istilâcıların ulaşamayacağı, Orta Asya'nın doğusuna kaymıştı. Son olarak, Doğu Türkistan'ın yol üzerindeki kentleri Manihaizm ile

---

95 Mariko Namba Walter, "Sogdians and Buddhism," *Sino-Platonic Papers* 74 (Kasım 2006), s. 32.

96 Buryakov vd., *The Cities and Routes of the Great Silk Road*, s. 83.

97 Deborah Klimburg-Salter,"Buddhist Painting in the Hindu Kush c. VIIth to Xth Centuries: Reflections of the Co-existence of Pre-Islamic and Islamic Artistic Cultures during the Early Centuries of the Islamic Era," içn. *Islamisation de l'Asie Centrale: Proces- sus locaux d'acculturation du VIIe au XIe siècle*, ed. Étienne de la Vaissière, *Cahiers de Studia Iranica* (Paris, 2008), Cl. 39, s. 140–42.

98 Deborah Klimburg-Salter, *The Kingdom of Bāmiyān: The Buddhist Art and Culture of the Hindu Kush* (Napoli-Roma, 1989), s. 87–92, figürler 21–22.

99 Deborah Klimburg-Salter, *Zones of Transition: Reconsidering Early Islamic Art in Afghanistan.*

birlikte Orta Asya Budizmi'nin yeni kalbi hâline gelmişlerdir. Kaşgar, Hoten, Turfan ve diğer keşiş kentlerinde Uygurlar, Soğdlar ve bölgenin diğer halkları metin derlemekten, tercüme yapmaktan ve Budizm inancını Kuzey ve Doğu Asya'ya yaymaktan geri durmamışlardır.[100]

Helenizmin Savunucusu Hristiyanlar

Orta Asya'nın ilim ve maneviyat tarihi için Hindistan'a bakmak icap eder. Şimdi de binlerce kilometre ötedeki Batı'da, Akdeniz'in Levanten kıyılarındaki gelişmelere göz atmak gerekir. Hristiyanlık ilk olarak Roma İmparatorluğu toprakları içinde ortaya çıkmıştır. Pavlus'un "Ben bir Roma yurttaşıyım," sözü hatırlanmalıdır. Fakat ikinci asırdan itibaren daha doğuda, yeni kurulan Sasani İmparatorluğu'nun kentlerinde de geniş Hristiyan kitleleri boy göstermişti. Dördüncü asrın başlarında Herat, Tus, Merv, Serahs ve Belh'in de içinde olduğu Horasan bölgesindeki tüm ana kentlerde artık Hristiyan topluluklar mevcuttu. Bununla birlikte bilinen en eski Hristiyanlık metni daha eski bir tarihte, M.S. 250'de yazılmıştır.[101] Baktriya dilinde yazılan Ülkelerin Hukukları Üzerine Bir Kitap isimli eser bölgenin daha sonraki Müslüman âlimleri tarafından çokça yazılacak olan yönetmenin kanunlarını ve kurallarını derleyen kitaplar ile aynı türdendi.

Roma-İran sınırının her iki tarafındaki erken dönem Hristiyanları itikadî meselelere oldukça bağımsız bir tavırla yaklaşmaktalardı. Ortodoks görüş ile yaşadıkları zıtlıklar Nestorius'un Konstantinopolis patriği ilan edilmesiyle zirveye ulaşmıştır. Akdeniz'in doğusunda yaşayan birçok Hristiyan Nestorius'un fikirlerini Meryem'in kutsiyetini azalttığı gerekçesiyle reddetmişlerdi. Daha da kötüsü, Nestorius İsa'nın ikili tabiatını kabul ediyordu, ancak İsa'nın da bir insan olduğuna yaptığı vurgu bazıları tarafından İsa'nın tanrılığına halel getiriyor şeklinde yorumlanmıştı. Sonunda düşmanları Nestorius'u 431'de görevinden azlettirmiş ve 451'deki Dördüncü Kalkidon Konsili'nde fikirlerinin kınanmasını

---

100 Karahanlıların iktidarı ele geçirdiği on birinci asra kadar Sincan'daki çok sayıda Budist merkezi faaliyetlerine devam etmişlerdi (bkz. Bl. 10). Bilinen en büyük kütüphane ve bu kütüphanenin yıkılması hakkında bkz. Rong Xinjiang, "The Nature of the Dunhuang Library Cave and the Reasons for Its Sealing," *Cahiers d'Extrême-Asie* 11 (1999–2000), s. 247–75.

101 Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 188–90.

sağlamışlardı. Çoğu Aramice konuşan Nestorius'un takipçileri tehlikeyi sezerek İran tarafına geçmişlerdi.[102] İlk olarak Nusaybin'de, ardından da Cündişapur'da Hristiyanlığın ilk eğitim merkezlerini kurmuşlardı.

Kendilerine daha sonra Nasturi denilecek olan bu Hristiyanlar, İran topraklarında inançlarını daha doğuya yaymaya koyulmuşlardı. Beşinci ve altıncı asır boyunca Horasan'daki başlıca kentlerde topluluklar oluşturup Merv'de başpiskoposluk ve Semerkant, Belh, Herat, Nişabur ve daha birçok kentte de piskoposluk kurmuşlardı.[103] Birçok Suriyeli Nasturi bu "yeni" topraklara göç ederken kiliseler aynı zamanda Zerdüştlük ve Budizm'den Hristiyanlığa geçen bölge halkıyla dolmuştu. Faal kilise mensuplarının çoğu küçük yerlerde, özellikle de Doğu Türkistan (Sincan) üzerinden Çin'e giden kuzey ve güneydeki ticaret güzergahları üzerinde kalan kentlerde, yetişmişlerdi.[104] Dinin ana öğretileri ve diğer esaslarını hızlı bir şekilde Soğdçaya ve diğer bölge dillerine tercüme etmişlerdi.[105] Birçok Türkî halk da yeni dine geçmişti. Bir prens ya da *kağan* İslam ordularının bölgeye gelmesinden neredeyse bir nesil önce, 644'de bütün ordusuyla birlikte Hristiyanlığa geçmişti.[106] Nasturi nüfuzu yayılmaya devam etmişti. Öyle ki Hindistan'dan Çin'e uzanan bir ticaret yolu üzerindeki gözden uzak Ladak kentinde bir kayalığa nakşedilmiş, belirgin bir haç bulunmuştur.[107] İki asır içinde Türkistan'daki Uygurlar kendi dillerini yazmak için Nasturilerin kullandıkları Arami alfabesini kullanmaya başlamışlardı.

---

102 Peter Brown, *The Rise of Western Christendom* (Oxford, 2003), Bl. 10.

103 O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 63–64; Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 184–86. Timur'un on dördüncü asırda yıkımlarına kadar Hristiyan topluluk büyümeye devam etmişti. Bu konuda bkz. J. Asmussen, "Christians in Iran," içn. *The Cambridge History of Iran*, Cl. 3, Bl. 2, s. 947–48. Arkeolojik delilin yetersizliği hakkında bkz. Maria Adelaide Lala Comneno, "Nestorianism in Central Asia during the First Millennium: Archaeological Evidence," *Journal of the Assyrian Academic Society* 11, 1 (1997), s. 20–67.

104 Hristiyanların Turfan'da kaleme aldıkları eserlerin bir örneği için bkz. Nicholas-Sims-Williams, "The Christian Sogdian Manuscript C2," içn. *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients, Berliner Turfantexte* (Berlin, 1985), Cl. 12.

105 I. Gillman and H. Klimkeit, *Christians in Asia before 1500* (Ann Arbor, 1999), s. 252–53.

106 B. A. Litvinsky, "Christianity, Indian, and Local Religions," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 3, s. 424–25. Bu *kağanın* kim olduğu bilinmemektedir.

107 Brown, *The Rise of Western Christendom*, s. 76–77.

Orta Asya'da Hristiyanlığın yayılması, Budizm'in aksine, mimaride, sanatta ya da zanaatta yeni yaklaşımları beraberinde getirmemişti. Ancak azımsanmayacak büyüklükte Hristiyan topluluklar bölgenin hemen her yerinde mevcuttu. Hem Merv, Taşkent ve Semerkant gibi eski kentlerde hem de verimli kırsal alanlarda Hristiyanlar vardı. Her yerde cemaat için kilise inşa edilmişti.[108] Semerkant'ın güneyindeki Urgut'ta, Merv'de ve diğer birçok merkezde manastırlar serpilmiş, hem küçük kiliseler hem de piskoposluğa ait katedraller inşa edilmişti. Hristiyanlığın Orta Asya'daki izleri ile ilgili olarak arkeolojik çalışmalar yetersiz olsa da Türkmenistan'dan (Gök Tepe) Kırgızistan'a ve Sincan'ın iç bölgelerine kadar çok sayıda Hristiyanlığa ait nesne çıkartılmıştır.

Orta Asya'da Hristiyanlığın fizikî varlığına ilişkin malumat kısıtlı olsa da aynı şey Nasturilerin bıraktıkları entelektüel izler için söylenemez. İtikadî bir ihtilaftan doğan Nasturilik eğitime ve dolayısıyla da eser üretmeye hususi önem vermiştir. Araplar bölgedeki İslamiyet öncesi dönemden kalma kütüphaneleri yok etmişlerdi, fakat Aramice yazılmış olan eserlerin kalıntılarına birçok bölgede rastlanmaktadır. Bununla birlikte Arapların ulaşamadığı Sincan'da ise kitaplar oldukları gibi muhafaza edilebilmişlerdir.

Arap fethinden hemen önceki ve sonraki asırlarda aralarında çok sayıda Orta Asya'daki Hristiyan toplulukların mensuplarının da olduğu binlerce öğrenci Nusaybin'deki Nasturi okuluna eğitim almak için gidiyorlardı. Sasaniler ile Bizanslılar arasında yaşanacak olan bir savaşın ilk muharebeleri cereyan ediyordu. Sasaniler binlerce Nasturi Hristiyanı esir almışlardı. Daha sonra Bağdat'ın 500 kilometre güney doğusundaki Cündişapur'a yerleşen ve sonraki yeni göçmenlerle sayısı artan bu topluluk Nasturi ilminin ve düşüncesinin geliştirilmesine hasredilmiş bir merkez kurmuşlardı. Sasani imparatorları da Bizans'a karşı çıkan tüm Hristiyanlara yardım etme fikrini benimseyerek altıncı asrın ortasında yeşeren Cündişapur'daki bu merkezi cömertçe desteklemişlerdi.

Bu üç merkezin üçünde de ilahiyat ve felsefe öğreniminin yanında tıp ve çeşitli bilim dallarının eğitimi de veriliyordu. Pers imparatoru Cündişapur'dakilerden Yunanca ve Aramice metinleri Pehlevi

---

108 Örneğin bkz., G. Ia. Derevianskaia, "Obvalnyi dom khristianskoi obshchiny v starom Merve," *Trudy arkheologichesko-komplektnoi ekspeditsii* 15 (1974), s. 155–81.

Farsçasına tercüme etmelerini talep etmişti. Kurulmasından kısa süre sonra buradaki istekli mütercimler Hintlilerin matematik, gökbilimi ve yıldız ilmi, Çinlilerin de tıpla ilgili eserlerine yoğunlaşmışlardı. Ancak klasik Yunan metinlerini Farsça okurlarına sunmakta uzmanlık elde ettiler. Daha sonra, Müslümanların yönetiminde, tercümeleri Arapçaya yapacaklardı. Aşağıda görüleceği üzere bu tercümeler fikir dünyasında bir devrime önayak olacaktı.

Cündişapur ve Hristiyan dünyanın başka yerlerinde devam eden bu tercüme ve ilim faaliyetlerinin Orta Asya'daki tesirlerine bakmak gerekir. Merv'deki en meşhur başpiskoposlardan Teodor (tayini M.S. 540) genel olarak Aristo düşüncesine, özellikle de Aristo'nun *Mantık*'ına oldukça hâkimdi. İtikadî meselelerle ilgili bazı düşünceleri kimilerinde soru işareti uyandırmasına rağmen bu göreve tayin edilen Teodor bu itibarını Helenizmin bir öğrencisi olmasına borçluydu.[109] Orta Asya'daki kiliselerde önemli makamlar elde etmiş olanların çoğu dilbilimci, araştırmacı ve filozoftu. Bu kimseler epistemolojinin temel meselelerine odaklanmışlardı. Dört asır sonra bu meselelerle Merv'de tahsil yaparken Aristo'nun *Mantık*'ını iyice öğrenecek olan da Farabi idi. Teodor gibi bir alimin kütüphanesinde tüm ana metinler ve en son yapılmış olan tercümeler bulunuyor olsa gerekti. Aynı zamanda muhtemelen kendisine yardımcı olmaları için etrafında çok sayıda öğrenci de vardı. Teodor ilmî gayretlerinde klasik Sanskritçe metinleri ve fablları yerel dile tercüme eden Mervli Budist mütercimlerin izinden gidiyordu.[110]

Orta Asya'da erken dönemde Yunancadan Aramiceye yapılmış bu tercümeler günümüze ulaşamadığı için bu metinlerin eksiksiz tercümeler mi, bazen görüldüğü üzere aynı manayı verecek şekilde yeniden mi yazılmış veya mütercim tarafından eklenen açıklamalarla zenginleştirilmiş mi oldukları bilinememektedir. Ancak şu noktada bir şüphe yoktur ki Cündişapur'da ve Teodor tarafından Merv'de yürütülen bu muazzam ilim ve tercüme faaliyetleri Orta Asya'daki diğer piskoposluklarda da yapılıyordu. Cündişapur'da olduğu gibi bu faaliyetlerin içinde hem felsefe hem de tıp metinlerinin tercüme edilmesi de vardı.

Orta Asya'daki Suriyeli Hristiyanlara örnek olarak verilebilecek ve bu Hristiyanların önemini ortaya koyabilecek isimlerden birisi Mervli

109 O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 37.
110 Yazberdiev, "The Ancient Merv and Its Libraries," s. 142.

Ali bin Sehl Taberî'dir (838-870). Arap fethinden bir asır sonra yaşamış olmasına rağmen çalışmalarını önceki asırlarda atılmış olan temeller üzerine inşa etmiştir. Öklid'in *Elementler* kitabını Yunancadan Arapçaya ilk tercüme eden ve Arapçada ilk defa kapsamlı bir tıp ansiklopedisi yazan Taberî'dir. Tıp alanında Taberî'nin silsilesi, öğrencisi Razi üzerinden İbn-i Sina'ya ve İbn-i Sina'nın *Kanun*'una ulaşır. Taberî aynı zamanda insan psikolojisi ve psikolojinin sağlık üzerindeki tesiri hakkında çalışmalar yapan ilk isimlerdendir.[111]

Aynı niteliklerin çoğu Orta Asya'ya Merv'den giriş yapmış olan Yahudileri betimlemek için de kullanılabilir. M.Ö. ikinci asırda derlenen Ester kitabı Yahudilerin "İran'ın tüm bölgelerinde" mevcut olduklarını bildirmektedir.[112] Bu bölgeler arasında Baktriya, Partya, Soğdiana, Merginân ve Harezm de olsa gerektir. Dördüncü asrın başlarına ait olan Babil Talmud'unda Yahudi metinlerinin meşhur müfessiri olan Samuel bar Bisena'ya atıf vardır. Bugün Irak'ta kalan Pumbedita'dan Merv'i ziyarete giden Samuel Doğu'da Koşer kurallarına pek dikkat edilmediğinden yakınmaktadır.[113]

Arap fethinden asırlar önce Yahudiler Orta Asya'nın başlıca kentlerinde yaşamaktalardı. Sayıları değişmekle birlikte Harezm'den Afganistan'a[114], hatta ticaret sebebiyle Doğu Türkistan'a bile yerleşmişlerdi. Afganistan'da bir mağarada yakın zamanda keşfedilen bir evrak hazinesi üç bin sene önce bölgede çok sayıda Yahudinin olduğunun ve çoğunun da okuma yazma bildiğinin kanıtını sunmuştur.[115] Bisena'nın döneminde başlayan eğitim geleneği sonraları iyice yaygınlık kazanmıştı. Hatta orta çağ seyyahlarından Tudelalı Benjamin gözden ırak bir bölge olan Hive'deki yedi bin ve Semerkant'taki elli bin Yahudinin arasında çok sayıda yetişmiş alim olduğundan bahsetmektedir.[116]

---

111 Amber Haque, "Psychology from an Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists," *Journal of Religion and Health* 43, 4 (2004), s. 357–77.

112 Ester Kitabı, Cl. 3, s. 6 ve 8; Cl. 8, s. 5 ve 12; Cl. 9, s. 20.

113 Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 47–48.

114 Walter J. Fischel, "The Rediscovery of the Medieval Jewish Community at Firuzkuh in Central Afghanistan," *Journal of the American Oriental Society* 85, 2 (Nisan–Haziran 1965), s. 148–53.

115 *Daily Mail*, Ocak 9, 2013.

116 Itzhak Ben-Zvi, *The Exiled and the Redeemed* (Philadelphia, 1957), s. 69–71.

Kimlik ve Miras

Arap fethinden kısa bir süre sonra yeni idareciler ilk camilerin inşası için emir verdiler. Mükemmel bir ibadethanenin nasıl olacağına ilişkin kafalarında belli bir algı olan mahalli mimarlar kubbeleri öne çıkan kübik yapılar inşa ettiler. Asırlardır Zerdüşt tapınakları için yaptıkları ne ise onu yapmışlardı.[117] Üç asır sonra oldukça mutaassıp bir isim olan Gazneli Mahmut Afganistan'daki başkentinde bir saray yaptırmaya karar verdiğinde de mimarlar yine bölgeye has kadim modellere başvurmuşlardı. Bu modelleri gayet iyi bilen Mahmut'un sarayı Hint tapınaklarından yağma edilmiş objelerle süslenmişti.[118] Her iki örnek de insanların karşılaştıkları zorluklarla mücadele etmek için ellerinde olanı ve en iyi bildiklerini kullandıkları gerçeğini göstermektedir.

Mimari, Orta Asya'nın geçmişinin geleceğine işe yarar bir miras bıraktığı alanlardan sadece biriydi. Hukukta Arap fatihlerin Orta Asya'daki yaklaşımları benimsemekten başka seçenekleri yoktu. Kaldı ki sulama gibi bazı hayatî meselelerde ne Kur'an ne de Arapların göçebelikten gelen tecrübeleri bir söz söyleyebiliyordu. Hatta Kur'an'da hakkında çok sayıda ayet olan evlilik ve boşanma hukuklarıyla ilgili olarak bile fethin hemen sonrasındaki dönemde İslamiyet öncesi kurallar geçerliydi.[119] Mesela bu iki mesele de Zerdüştlük hukuku şekillendiriciydi. Bu noktada İbn-i Sina'nın hem Zerdüşt talebeleri olduğunu hem de bir Zerdüştlük metnini Arapçaya tercüme ettiğini hatırlatmakta fayda vardır.[120]

Arap fatihler beraberlerinde gök cisimleri, insan sağlığı ve diğer alanlardaki geleneksel bilgilerini getirmişlerdi. Bu tarz bir örfî bilgelik bazen gökbilimi, tıp ve diğer sahalarda işe yarayabiliyordu ama bu sahalarda yapılacak olan esaslı incelemelere bir zemin teşkil edemiyordu. Oysa, Arapların gelmesinden çok önce, Orta Asyalılar ve İranlılar bunları ve bilginin diğer alanlarını sistemli bir hâle getirmek için işe koyulmuşlardı. Böylece Harezm bölgesinde gökbilimi, Hindistan'daki büyük

---

117 Arthur Upham *Pope, Persian Architecture* (Londra, 1978), s. 78.

118 Boris A. Litvinskij ve Tamara I. Zejmal, *The Buddhist Monastery of Ajina Tepa, Tajikistan* (Roma, 2004), s. 66 vd.

119 Nargis Khidzhaeva, "Vliianie Zoroastrizma na formirovanie statusa zhensh- chiny v islame (brak i razvod)," içn. *Samanidy, epokha, istoki, kultury, n.e.* (Duşanbe, 2007), s. 61–70.

120 Iu. N. Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina: zhizn i tvorchestvo* (Duşanbe, 1980), s. 82.

tıp merkezleri ve Cündişapur ile olan irtibatları sayesinde Horasan ve Baktriya'da da tıp ilmi oldukça ilerlemişti. Bölgenin gayr-ı resmî başkenti konumundaki Merv'de en az Babil'deki kadar gelişmiş hastaneler ve rasathaneler vardı. Tacirlerin olduğu hemen her yerde matematik ilerlemişti. Özellikle de geniş bir matematik mirasına sahip Hindistan ile irtibat hâlindeki bölgelerde matematik çok daha gelişmişti. Erken dönemdeki Orta Asyalıların birçok sahadaki incelemede ilerleme kaydetmiş olmalarını açıklayan bir sebep gösterilecek olsa bu, daha batıdaki halkların Hint alt kıtası ile nadiren irtibat sağlayabildikleri bir dönemde, Orta Asyalıların hem Orta Doğu hem de Hindistan ile temas hâlinde olmalarıdır. Bu iki kaynaktan beslenen verimlilik İran'da da yok değildi ama, Arap istilâsından çok önceleri, yakın ticarî bağlar sayesinde Orta Asya'nın devamlılığını yitirmeyen bir gerçekliği hâline gelmişti.

Bu bağlamda, Orta Asya'nın, hemen her pazarda Çin malları yer alırken, Çin'deki ilmî ve fikrî gelişmelerden haberdar olmaması çok tuhaftır. Bundan dolayı Budizm, Hristiyanlık ve Manihaizm'in Doğu'ya intikalinde kilit rol oynamış olan Orta Asya'nın bilgeleri Doğu'nun ilmini Batı'ya nakledememişlerdir. Önemi yadsınamayacak bu boşluktan biraz da Batı mesuldür. Batı, değil Çin ve Hindistan'daki ilimden istifade etmek, Cündişapur'daki Nasturilerin bilimsel ve tıbbî malumatından bile faydalanmamıştır.[121] Sebebi her ne olursa olsun Çin'deki bilginin Orta Asya'ya ve oradan da Batı'ya intikal etmemiş olması her iki bölge için de vahim sonuçlar doğurmuştur.

Orta Asya'nın İslamiyet öncesi mirası ile fetih sonrası entelektüel başarıları arasında doğrudan tek bir bağ kurmak delilsiz hareket etmek olur. Fakat bazı sahalarda bu ilişki hemen göze çarpar. Belh'teki bir coğrafya okulu daha sonraları kaydettiği ilerlemeleri elbette kentin kadim statüsüne borçludur, zira her yerden insanların gelip ziyaret ettiği Belh kıtalar arası bir ticaret merkeziydi. Buharalı vezir ve coğrafyacı Ceyhanî yollar ve memleketler hakkındaki eserini yazdığında memleketindeki tacirlerin asırlar içerisinde edindiği coğrafî malumattan istifade etmek durumundaydı.[122] Harezm ve Horasan'ın büyük Müslüman gökbilimcileri gökbilimi tabloları hazırlamış, doğru takvimler yapmış ve güneş ve ayın döngülerini büyük isabetlilikle tahmin etmiş seleflerine

121 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 1, s. 220–21.

122 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 12.

müteşekkirlerdi. Usturlapların ve gökbilimi kadranlarının tasarımı ve yapımıyla meşgul olan daha sonraki dönemlerde yaşamış birçok Orta Asyalı gökbilimci, bölgede uzun süredir var olan, uçsuz bucaksız çöllerde yer tespit edebilme ve mekanik tamiri yapabilme geleneklerinin izlerini sürüyorlardı.[123] İslamiyet öncesi dönemin mirası, yine, dokuzuncu asırda Belh'te yaşamış olan mütefekkir Ebu Maşer'in metinlerinde karşımıza çıkmaktadır. Yunan, Hint ve İran sihir ilimlerinden istifadeyle İslam âleminin önde gelen astrologlarından olan Ebu Maşer Avrupa'daki astroloji üzerinde de derin tesirler bırakmıştır.[124]

İslamiyet öncesi Orta Asya'ya damgasını vuran ve takipçilerinin dünyasına şekil veren isimlerden birisi de Bozorgmehr (531-578) idi. Mervli olan Bozorgmehr'in ahlak konusundaki düşünceleri İslamiyet sonrası dönemin düşünürlerini derinden etkilemişti. Orta Asya'daki zengin astroloji geleneğini öğrenen Bozorgmehr bir İran şahının bir rüyasını öylesine isabetli bir şekilde tabir etmişti ki Dicle kenarında yer alan Tizpon kentindeki saraya davet edilmiş ve kısa sürede vezirlik makamına yükseltilmişti.

Sonraki dönemin birçok Orta Asyalı düşünürü gibi Bozorgmehr de birden fazla alanda faaliyet gösteriyordu. İran sarayını ziyarete gelen bir Hintli hükümdardan satrancı öğrenmişti. Bozorgmehr yeni öğrendiği bu oyunda hükümdarı hemen mağlup etmişti. Ardından satrancın geliştirilmesi için birkaç yol önermişti. Hatta bu hediyeye bir nevi karşılık mahiyetinde tavlayı icat etmişti.[125] Bu karşılaşma, İranî dünyada modern satranç ile tavlanın başlangıcını teşkil etmiştir. Bu iki oyun daha sonra Araplara, onlardan da Batı'ya geçmiştir. Dört asır sonra, bugün Türkmenistan ile İran sınırı arasındaki bir yerde doğan Assulî satranç üzerine ilk klasik analizi yazmıştır.[126] Böylece Orta Asyalılar

---

123 A. K. Tagi-Zade ve S. A. Vakhalov, "Astroliabi srednevekovogo Vostoka," *Istoriko-astronomicheskie issledovaniia* 12 (1975), s. 169–225; A. K. Tagi-Zade, "Kvadranty srednevekovogo Vostoka," *Istoriko-astronomicheskie issledovaniia* 13 (1977), s. 183–200.

124 David Pingree, "Abu Mashar," içn. *Dictionary of Scientific Biography*, Cl. 1, s. 31–39.

125 Bozorgmehr hakkında kapsamlı ama tartışmalı bir çalışma için bkz., A. Christensen, "Le sage Buzurǰmihr," *Acta Orientalia* 8 (1930), s. 18–128; daha dengeli bir yazı için bkz., *Encyclopaedia Iranica*, "Bozorgmehr-e Boktagān," http://www.irani- caonline.org/articles/bozorgmehr-e-boktagan.

126 Sul kentinden olup Assulî diye anılan Ebubekir Muhammed ibn-i Yahya onuncu asrın ilk yarısında yaşamıştır.

kendilerini Arap fethinden önce de sonra da Kralların Oyunu'nun hem galibi hem hakemi ilan edebilmişlerdi.

Bozorgmehr'in eserlerinin sadece kalıntıları elimizde olsa da dikkate değer düşünürler arasında yer alır. Ahlak anlayışı Zerdüştlüğün temelini oluşturan düalizmin içinde erimiştir.[127] İyilik için ölürdü ama aynı zamanda insanî arzuların ahmaklığından ve ister devasa imparatorluklar isterse kentler olsun, insanoğlunun alkışlanan başarılarının fani tabiatından kaçıyordu. Bozorgmehr'e göre dünyevi faaliyetler erkekleri ve kadınları hayatın tek kesinliği olan mahşer gününe hazırlamıyordu. Bozorgmehr kurtuluşun ancak aklın ve idrakin kullanıldığı ve iyi düşünceler, iyi sözler ve iyi amellerle geçirilmiş bir hayat sayesinde mümkün olabileceğine inanıyordu. Sonunda idama mahkum edilmişti. Muhtemelen sebebi Hristiyanlığa çok yakın durmasıydı. Daha sonraki Orta Asyalı düşünürlerin akılcılığında ya da dünyeviliği kınamalarında Bozorgmehr'in tesirini fark etmek pek de zor değildir.

İslamiyet öncesi dönemde herhangi bir fertten ya da başarıdan daha önemlisi Orta Asya'nın araştırmacı, tahsilli, matematik bilen, dünyaya düşkün ve özgüven sahibi bir toplum olduğu gerçeğidir. Ticaret ve tarımda refahı getiren çok çalışmaktı. Çok az kişinin ve bu kişilere hamilik edenlerin boş vakti vardı. Birçoğu bu hürriyetlerinin en azından bir kısmını sanata, musikiye ya da gökbilimi, matematik, tıp ve diğer sahalardaki entelektüel gayretlere adamışlardı. Bazıları ise insanın varlığının amaç ve vazifelerine ve insanoğlunun zaman ve kainat ile olan ilişkisine dair büyük sorularla boğuşuyorlardı.

Orta Asya'da dinlerin jeolojik tabakalar gibi birbirlerinin üstlerine binmiş olması tüm bu varoluşsal meseleleri daha da çetin kılıyordu. Zemini oluşturan iyi ile kötü arasında bitmeyen bir mücadele olduğunu varsayan Zerdüştlüktü. Ayrıca bu dinin insanların bu mücadelede galip gelmek için serbest iradelerini kullanabileceklerini söylemesi bölgede kurtuluş dinleri için verimli bir saha oluşturmuştu. Tüm farklılıklarıyla beraber Budizm, Manihaizm ve Hristiyanlık eşyanın ilahi tabiatıyla uyumlu kabul edilen günlük hayata dair yol gösteriyordu. Her üç din de sıradan insanların dini merasimlere katılabileceğini ve kurtuluşa erebileceklerini söylüyordu.

---

127 Bozorgmehr hakkındaki bu yaklaşım için bkz., "Batakhon," *Istoriia tadzhikskoi filosofii s drevneishikh vremen do XV v.*, 3 Cl. (Duşanbe, 2010), Cl. 1, s. 465–70.

Arap istilâsından önceki bin yıl boyunca Orta Asyalılara, göçebelerinki bir yana bırakılırsa, dört ya da beş tane yeni din sunulmuştu. Karşılaştırma, her birindeki ayırt edici ögeleri tanımlama ve ortak paydalarını bulma konularında ustalaşan Orta Asyalılar bu değerlendirmelere bağlı olarak, felsefede epistemoloji adı verilen, insandaki bilginin kaynağının ne olduğu meselesine eğildiler. Daha sonra Aydınlanma Çağı'nda Farabi gibi Orta Asyalıların bu alanda ve klasik mantıkta dünyaya öncülük etmiş olmaları şaşırtıcı değildir. Bazıları bu araçları kusursuz hakikati bulmak için kullanırken bazıları da dünyanın en etkili mantık kritikleri ve inanç öncüleri olmuşlardı.

Orta Asyalıların M.Ö. 300 ilâ M.S. 670 arasında kapılarına gelen çeşitli dinlerden aldıkları ortak ögeleri tespit etmek zor değildir. Her din kendisini gayet açık ve sorgulayıcı olarak lanse etmişti. Sasanilerin "resmî" Zerdüştlüğü hariç İslam'dan önceki hiçbir din kendinden öncekini men etme yoluna gitmemişti. Dünyaya açık olan ve yeni ile korkusuzca yüzleşebilen Orta Asyalılar iş dünyasında olduğu gibi dinî alanda da serbest ticarete önem veriyorlardı. Dinamizmi ve değişimi olağan kabul ediyorlardı. Birinden birini tercih etmeyi ve muhtelif dinlerden arzu edilen ögeleri alıp beklenmedik ve orijinal kombinasyonlar oluşturmayı tabii görüyorlardı. Örneğin Pencikent'teki bir tapınakta Zerdüştlüğün ebedi ateşi ile Yunan tanrıları bir aradaydı.[128] Bu durum bugün garip görünse de bu tarz kombinasyonlar o dönemde hiç de sıra dışı değildi.

Karşılaştıkları dinleri ve fikirleri anlamlı hâle getirmeye çalışan Orta Asyalılar kayıt altına alma, tahlil etme, derleme ve yeni inançların mukaddes metinleri arasında bağ kurma hususlarında hüner kazanmışlardı. Zerdüştlük bölgede neşet etmişti, dolayısıyla bu inancın esaslarına vâkıflardı. Din ve felsefe hakkındaki Yunan metinleri üzerinde çalışmışlardı ve belki de kendi metinlerini ortaya koymuşlardı. Ana metinlerini derleyerek ve tercüme ederek Budizm'e katkı sağlamışlardı. Bu süreçte öne çıkan tercihlerini belirtmişler, açıklamalar yapmışlar ve ilavelerde bulunmuşlardı.[129] Aynı süreç Hristiyanlığın ve Manihaizm'in temel metinlerini özümseyip ve tahlil edip nakletmelerinde de yaşanmıştı.

---

128 V. G. Shkoda, "The Sogdian Temple: Structure and Rituals," *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, 10 (1996), s. 195–201.

129 Mukherjee, *India in Early Central Asia*, s. 29.

Tüm bunlar Orta Asya'nın dinî/felsefî tarihinin Zerdüştlüğün, Budizm'in, Helenizmin, Hristiyanlığın ya da İslam'ın tematik veya dönemsel kompartımanlarına ayrılamayacağını, bir bütünlük arz ettiğini ve tekâmülünün yeknesak bir süreç olduğunu göstermektedir. Böyle bakıldığında Orta Asyalıların diğer tüm Müslümanlardan daha fazla rol oynadığı hadislerin kayıt altına alınmasının Budizm'deki büyük derleme hareketinin ve bir ölçüye kadar da Nasturilik ve Maniha-izm'deki derleme faaliyetlerinin bir devamı olduğu görülür.

Budizm'in hissî idraki kabul eden, geçmişle geleceği kucaklayan ve yetkin şerhlere ehemmiyet atfeden Vaibhasika ekolünü benimsemiş olan Orta Asyalıların daha sonra Hanefi mezhebinin cazibesine kapılmış olmaları ve kadim Yunan düşünürlerinin eserlerine şerhler yazmaları bir tesadüf müydü?[130] Ya da Orta Asyalı yetkililer tarafından düzenlenen ve yaygınlaştırılan klasik medresenin tasarımının doğrudan sıralı hücreleri ve toplanma odalarıyla birlikte Orta Asya geleneğindeki Budist manastırlarından alınmış olması tesadüf müydü?[131]

Babası Zerdüştlükten İslam'a geçmiş olan on birinci asırda yaşamış Şii filozof İbn-i Miskeveyh ahlak hakkındaki fikirlerini müdafaa etmek için babasının eski dininden alıntılar yapmaktan kaçınmamıştı.[132] Zerdüştlük, Budizm ve Hristiyanlık'ta eşit derecede mühim olan serbest irade öğretisi Orta Asyalıların zihninde öylesine yer etmişti ki İslamiyet'in gelişinden çok sonra Orta Asyalılar Mutezilenin öğretilerini en fazla destekleyenlerin arasında yer almışlardı. Mutezile serbest iradeyi ve aklın hiçbir sınırlama olmaksızın kullanılması gerektiğini savunuyordu. Bu sebeple de daha mutaassıp Müslümanlar tarafından acımasızca eleştiriliyordu. Benzer şekilde Orta Asya topraklarının hemen her noktasının evliya türbeleriyle dolu olması aynı dürtünün ileri dönemdeki göstergesiydi. Bu dürtü sayesinde daha önce de bölgedeki Budist ve Hristiyan azizler teşhis edilmiş ve hayatları kutsanmıştı.

---

130 W. Madelung Ebu Hanife'nin kurucusu olduğu Hanefilik hakkında erken dönem kaynaklarında geçen bir sözü aktarmaktadır: "Belh ahalisinin tamamı [Ebu Hanife'nin] mezhebine mensuptu," *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, 1988), s. 18.

131 Bu bağlantıyı savunan Litvinskij ile Zejmal doğru bir şekilde bu hipotezi Bartold'a dayandırmaktadırlar. Bkz., *The Buddhist Monastery of Ajina Tepa, Tajikistan*, s. 66–67.

132 Seyyed Hossein Nasr ve Mehdi Aminrazavi, ed., *An Anthology of Philosophy in Persia*, 2 Cl. (New York, 1999), Cl. 1, s. 274–75.

İlk bilinen mutasavvıf Horasan'daki Bestam kentinden Bayezid Bestamî (804?-874?) idi. Bugün yedi bin yıllık olan Bestam kentinde hiçbir Budist tapınağı kalmamıştır ama kent bir zamanlar Budist yaşantısının filizlendiği yerlerden biriydi. Anlaşılan Bestamî'nin ailesi arayış içindeydi. Babası Zerdüştlükten İslam'a geçmişti, ancak Bestamî bu yeni inancı mistik öğretiler ve bölgedeki bir Budist rahibinden öğrendiği yoga ile zenginleştirmek istemişti.[133] Son kertede, nefsi terbiye etmeyi, dünyevî ve fani olandan azat olmayı ve ebedi olanı kucaklamayı amaçlayan Orta Asya tasavvufu Tacikistan'da Nirvana'ya ulaşmayı simgeleyen *Buda Mahaparinirvana'ya Girerken* heykelini yaptıran Budist geleneğinden ne kadar farklıdır? Aynı şekilde, Orta Asya'daki tasavvuf edebiyatının Zerdüşt Avesta'nın ruhani edebiyatının bir devamı olduğu iddia edilebilir. Ya da onuncu asırda, Samanîler devri Buharası'ndaki zengin ve kapsamlı musikinin silsilesinin bin sene önce Özbekistan'ın güneyinde yer alan Airitam'daki frizde tasvir edilen Budist müzisyenlere çıktığı söylenebilir.[134]

Şayet Budist mistisizmi İslam'a Orta Asya üzerinden girmişse bölgedeki birçok Budist manastırında gayet önemli bir faaliyet olan metin derleme işi de girmiştir. İlk hadis derleyenlerin arasında Ebu İsa Muhammed Tirmizî (824-892) de vardı. Doğum yeri adı şimdi Termez olan Özbekistan'daki Tirmiz idi.[135] Budizm'in merkezlerinden biri olan Tirmiz'de Budist keşişler, uzun zaman boyunca kendi dinlerinin metinlerini derlemekle meşgul olmuşlardı. Bugün bile Tirmizî'nin hadis kitabı tüm İslam âleminde esas metinlerden biri olarak kabul edilmektedir.

İslamiyet öncesi ve sonrası dönemi birbirine bağlayan süreçte muhaliflik ve zındıklık da vardı. Arap fethinden sonra, eskiden Budizm'in merkezi olan Belh'ten meşhur bir müfessir çıkmıştı. Ortodoks

133 H. Ritter, "Abū Yazīd (Bāyazīd) Tayfur b. Īsā b. Surūshān al-Bistāmī," içn. *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı. (Leiden, 2009), http://www.brillonline.nl/subscriber / entry?entry=islam_SIM-0275.

134 Orta Asya'daki Budist müziğinin Asya'ya olan etkisi için bkz. BoLowergren, "The Spread of Harps between the Near and Far East during the First Millennium ad," *Silk Road Art and Archeology* 4 (1995–1996), s. 233–76.

135 Al-Hakim Al-Tirmidhi, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, ed. Bernd Radtke ve John O'Kane (Londra, 1996), giriş.

âlimler bu müfessiri antropomorfizm[136] ile itham etmişlerdir.[137] Budizm'e yakın görülen herkese bu itham yöneltiliyordu. Belh'te de böyle çok kimse vardı. Daha sonra bir Belhli, Hivi el-Belhî İslam dünyasındaki en önde gelen kuşkucular arasında yer aldı. Belhî doğrudan Kur'an'ın ve diğer vahye dayalı dinlerin otoritesine karşı çıkıyordu.[138] Dokuzuncu asırda kitabını yazan Belhî Zerdüştlük, Hristiyanlık ve kendi dini Museviliğin iddiaları üzerinden İslam da dâhil olmak üzere tüm dinlerin iddialarını çürütmeye çalışıyordu. Takip eden asırlarda Belh'ten Nişabur'a kadar bölgede zengin bir kuşkuculuk ve resmî din anlayışına itiraz geleneği ile zındıklık hareketi ortaya çıkacaktı. Üstünkörü bir şekilde açıklanamayacak olan bu durum hakkında bu bölgenin çekişme hâlindeki birçok dinin kendisini öne çıkartmaya ve ateşli taraftarlar elde etmeye çalıştığı bir yer olduğunu belirtmek gerekir. Bu tarz iddiaların tümü aynı geçerlilikte olamayacağından ötürü böylesi bir çevre tabii olarak kendi bağışıklık sistemini kuşkuculuk ve serbest düşünce ile oluşturuyordu.

Orta Asya'nın kesişen medeniyetindeki manevî yaşantının en çok göze çarpan tarafı çoğulculuğu ve çeşitliliğiydi. Bu Arap fethiyle sona ermemiş, ileride göreceğimiz üzere, İslamiyet'in gelişinden sonraki dört asır boyunca artarak devam etmişti. Yeni dine geçme süreci yavaş ilerliyordu. Aslına bakılırsa Müslüman ilahiyatçıların kendileri de diğer dinlere mensup birçok insanın kağıt üzerinde İslam'ı benimsediklerini ama önceki inançlarını terk etmediklerini kabul etmişlerdir.[139] İngiliz klasikçi Peter Brown İslam'ın dinî manada çok çeşitli bir bölgede "hafif bir sis" gibi durduğunu söylemektedir.[140] Kavga dövüş ile geçen on birinci asra kadar çoğulculuk, kötü ve hâkim ortodoks

136 İslam tarihinde müşebbihe adıyla bilinen ve Allah'ı mahlukata ya da mahlukatı Allah'a benzeten düşüncelere sahip mezheb. Modern literatürdeki açıklaması: İnsanbiçimcilik. İnsana ait vasıfların başka varlıklara aktarılması. (ç.n.)

137 G. Gilliot, "Qu'ranic Exegesis," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 98–103.

138 Judah Rosenthal, *Hiwi al-Balkhi, a Comparative Study* (Philadelphia, 1949).

139 F. Gilliot, "Theology," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 121–22. Ayrıca bkz., Davlat Dovudi, "Zoroastrizm i Islam posle arabskogo zavoevaniia i v epokhu samanidov," içn. *Samanidy: epokha, istoki, i kultura*, s. 35 vd.

140 Brown, *The Rise of Western Christendom*, s. 189.

düşünceye tehdit olarak görülmemişti. Manzara değişirken Aydınlanma Çağı'nın da sonu geliyordu.[141]

Taze ve yenilikçi fikirler nereden geliyordu? Bu soru asırlar boyunca yemek sonrası yapılan felsefî tartışmaların ve akademik çalışmaların konusu olmuştur. Konuyla ilgili Steven Johnson birçok iyi fikrin insanların bilinenin ötesine zihnen bir ya da iki adım atmasıyla veya birbirleriyle etkileşim hâlindeki tefekkür eden bireylerin "akışkan ağlar" üzerine yoğunlaşmasıyla ortaya çıktığını söylemektedir.[142] Orta Asya'daki İslamiyet öncesi entelektüel hayat her iki türe de uygundu. Karmaşık bir yapı söz konusuydu. Bu yapıda somut ve soyut düşüncelerin, akıl ve inancın çalkantılı dünyası vardı. Bu dünyada tahsilli ve matematik bilen insanlar birbirleriyle dünyevî meseleler üzerinden etkileşime geçiyorlar ama aynı zamanda böylesi fikirlere de kafa yoruyorlardı. Kütüphanelerin yok edilmiş olması M.S. 670'den önce felsefe, bilim veya dindeki yeni düşüncenin konumu hakkında kesinlik arz eden ifadelerle konuşulmasını imkânsız kılmıştır. Arap istilâsının ardından gelen kargaşa bu düşünce tarzının ortaya çıkışını bir asır ileri atmıştır. Ancak hayatın normale dönmesiyle birlikte Orta Asya'da taze ve yenilikçi düşünme yeryüzünün başka hiçbir bölgesinde olmadığı kadar çok meyve vermiştir.

141 Tespitlerini Nişaburla ilgili altı bin biyografi ve beş yüz şecere üzerine inşa etmiş olan Richard W. Bulliet İslamlaşma sürecinin onuncu asrın başında aşağı yukarı tamamlanmış olduğunu belirtmektedir. Fakat bu tarih bölgenin bütünü için oldukça erkendir. Bkz., Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, 1979), s. 19–23.

142 Steven Johnson, *Where Good Ideas Come from: The Natural History of Innovation* (Londra, 2011).

BÖLÜM 4



Arapların Orta Asya'yı Fethi, Orta Asya'nın Bağdat'ı Fethi

Yedinci asır itibariyle Büyük Orta Asya sakinlerinin hepsi dış güçlerin saldırılarıyla çoktan beridir tanışıklardı. Geçen bin yıl boyunca Pers, Yunan, Kuşan, Ak Hunlar, Partya, Çin ve Türk orduları akınlar düzenlemiş ve yerel yöneticileri boyun eğmeye zorlamışlardı. Ancak bu fatihler işin zor kısmıyla daha sonra tanışıyorlardı. Her seferinde insan gücü yetmezliği ve diğer sıkıntılar sebebiyle idarî fonksiyonlar yeniden, mağlup edilmiş olanlara bırakılıyordu. Geride sadece kontrol amaçlı bir avuç asker kalıyordu. Eğer galip gelenin amacı vergi ya da haraç toplamaksa bu duruma alternatif yoktu. Her fetihten sonra işe sil baştan başlayan Orta Asyalılar zaman içerisinde kendi yönetimlerini, dinlerini ve değerlerini oluşturmuşlardı.

660'da başlayan Arap istilâsı öncekiler gibi yıkım ve acı getirmiş, ticaretin bir süreliğine de olsa durmasına sebep olmuştu. Fakat üç nokta itibariyle öncekilerden farklıydı. Birincisi, yerli halklar bu defa sert ve uzun süreli bir direniş sergilemişlerdi. Araplar hiçbir savaşta Orta Asyalılarınkine benzer bir inatçı karşı koyma ile karşılaşmamışlardı.[1] İkincisi, istilâcılar, yani Araplar kısa sürede birbirlerine düşmüşlerdi. Savaş hâlindeki gruplar birbirlerine karşı yerel güçlerden yardım talep ediyorlardı. Üçüncüsü, bu iki faktöre bağlı olarak, fetih çok yavaş ve istikrarsız bir biçimde ilerlemişti. Fethin hedeflerine ulaşması için bir asır gerekmişti ki bu süre zarfında da yerel idareler ve kültür yeniden ağırlıklarını ortaya koyabilmişlerdi. Tam manasıyla İslamlaşma süreci ise uzun asırlara yayılacaktı.

---

1 Hugh Kennedy, *The Great Arab Conquests* (Londra, 2007), s. 225. Ayrıca bkz., H.A.R. Gibb, *The Arab Conquest of Central Asia* (Londra, 1932).

Tüm bu sorunlara karşın Arap akınları nihaî olarak iki açıdan başarıya ulaşmıştı: resmî iletişim ve entelektüel etkileşim için yeni bir dil, yani Arapça ve yeni bir din, yani İslam. Orta Asya'nın Araplar tarafından fethi birçok alanda büyük kültürel tahribat meydana getirmişti ama bu durum kültürel zenginleşme getiren kuvvetli ve sürekli unsurlar tarafından, bir nebze de olsa, telafi edilmişti. Sonraki üç yüz elli sene içerisinde Orta Asya'da görülen fikir ve kültür inkişafı Orta Doğu'dan devrim niteliğindeki değişimler olmaksızın ortaya çıkamazdı. Bu bölüm 650'lerde başlayan ilk akınları takip eden yüzyıl esas alarak fethin dinamiklerine ve bölgenin gösterdiği tavra odaklanmaktadır.

Fethin Arifesinde Orta Asya: Bir Özet

Orta Asya, Arap fethinden önce kendi kendini yöneten bir bölgeydi. Büyük ölçüde İran'dan besleniyor olmakla beraber artan bir Türkî nüfusa sahipti ve muhtelif İranî ve Türkî dillerin konuşulduğu bölgede halklar yerel krallıklar etrafında toplanmıştı. Bu krallıklar Sasani İmparatorluğu'na ve fethin başlamasından bir asır önce bölgeye akınlar düzenlemiş olan Türklere bağlılardı. Ancak İranlılara, Türklere ve bölgenin doğusunda hâkimiyet tesis etmiş olan Tang hanedanlığına olan bağlılıkları kağıt üzerindeydi. Yedinci asır itibariyle Türkler de Sasaniler de güçten düşmüşlerdi. Tang hanedanlığı ise daha ziyade Sincan bölgesine yoğunlaşmıştı.

Türkler 550'lerde kendileri gibi göçebe bir topluluk olan ve Çin Seddi'nin ötesinden bölgeye gelmiş olan Ak Hunlar'ı mağlup edip hâkimiyet kurmuşlardı. İlk başarıların ardından Orta Asya'nın merkezindeki birçok Türkî idareci, yerel krallıkları boyunduruk altına almıştı. Bu idareciler devletin bütün merasimlerinde yer almalarına karşın ticaret ve kültüre müdahil olmuyorlardı.[2] Bu esnada Türkler Sasani İmparatorluğu'nu Orta Asya üzerindeki iddialarından vazgeçirmeye çalışıyorlardı. Sasaniler ve Türkler Orta Asya'da birden fazla kez savaşmışlardı. Orta Asya sakinleri ise bu savaşları şaşkınlıkla izliyorlardı.[3] Türklerin aklında sürekli olarak Doğu'dan gelebilecek yeni tehditler vardı. Sasaniler Dicle kenarındaki şatafatlı başkentleri Tizpon'dan Orta

2 Aşağıda yer verilecek olan bu dönemdeki Pencikent ve Semerkant'taki duvar resimleriyle ilgli kısma bakınız.

3 G. A. Pugachenkova ve E. V. Rtveladze, *Severnaia Baktriia-Tokharistan* (Taşkent, 1990), s. 131 vd.

Asya'daki hâkimiyetlerinin ellerinden kayıp gittiğini fark ediyorlardı. Bunun en büyük sebebi Konstantinapolis'deki Yunanlara karşı yürüttükleri askerî harekatların malî karşılığıydı.

İçinde bulundukları durumdan ötürü Orta Asya'daki taleplerinden vazgeçmek zorunda kalan Sasaniler ve Türkler toplayabildikleri kadar haraç topluyorlar ve başka bir şeye karışmıyorlardı. Tibet'e düzenledikleri harekatla meşgul olan Tang imparatorları da egemen güç olarak anılmakla yetiniyorlar ve bu kağıt üzerinde tebaası olan insanlardan başka bir şey talep etmiyorlardı. Aslında yedinci asırda Orta Asya'da herhangi bir yabancı kralın naibi bile yoktu.[4] Üçüncü asırdan sekizinci asra kadar Orta Asya'daki krallıklar işlerini yürütmekte bağımsızlardı. Böylece yerli kralların ve toprak sahiplerinin (*dihkanlar*) sıkı kontrolü altında hayatî bir yerel yönetim süreci ortaya çıkmıştı. Kıtalar arası ticaret yükselişe geçmiş ve kentler gelişmeye başlamıştı. Kendisine güvenen idareciler istihkâmların idamesi için diğer masraflardan kısıyorlardı. Din alanında da benzer bir rahatlık vardı. Çeşitli kentlerde bulunan madenî paraların üzerindeki resimler çok sayıdaki Orta Asyalının, yeni inançlara geçmiş olsalar bile, bölgeye has eski tanrılara ibadet etmeye devam ettiklerini göstermektedir.[5]

Tüm bu temayüllere, o dönemde Mezopotamya'nın doğusundaki en büyük kent merkezi olan Merv'de rastlamak mümkündü. Bu devasa merkez uzun asırlar önce inşa edilmiş olan surlarının ötesine taşmıştı.[6] Her çeşit sanayi bölgesi mevcuttu. Buralarda maharetli işçiler birçok ürün üretiyorlardı. Bu ürünlerden biri de Yunan tarihçi Plutarhos'un birinci asırda övgüyle bahsettiği sertleştirilmiş çelikti.[7] Yine Çin'den Akdeniz'e

---

4 C. E. Bosworth, "Barbarian Incursions: The Coming of the Turks into the Islamic World," içn. *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia* (Londra, 1977), Bl. 23; Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 183.

5 Yerel tanrılar hakkında bkz., B. I. Marshak ve F. Grenet, "Le mythe de Nana dans l'art de la Sogdiane," *ArtsAsiatiques* 53 (1998), s. 5–18; N. V. Diakonova ve O. U. Smirrnova, "K voprosu o kulte Nany (Anakhity) v Sogde," *Sovetskaia arkheologiia* 1 (1967), s. 74–83; Azarpay, *Sogdian Painting*, s. 132–39. Sikkeler hakkında bkz., Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 180 vd.

6 V. A. Zavyalov, "The Fortifications of the City of Graur Kala, Merv," içn. *After Alexander*.

7 A. I. Kolesnikov, "Social and Political Consequences of the Arab Conquest," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 3, s. 483; Swetlana B. Lunina, "Die Stadt

kadar hemen her pazarda bulunan üzerlerinde renkli baskılar olan pamuklu kumaşlar burada üretilmekteydi. Bu ticarî faaliyetlerin yanında hem kentin merkezinde hem de dışarıdaki bölgelerinde Zerdüşt tapınakları yükselmekteydi.[8] Merv'i merkez edinmiş Hristiyan ve Manihaizm temsilcileri bölgenin birçok yerinde ve hatta Çin'de bile mevcutlardı.[9]

Merv'in gökbilimcileri, matematikçileri ve diğer sahalardaki bilim adamları kentin geç dönem klasik Akdeniz dünyası ve Hindistan ile tesis etmiş olduğu yakın ilmî bağlardan istifade etme şansına sahiplerdi. Kentin uzun yıllar önce inşa edilmiş rasathanesinde gökbilimi araştırmaları gerçekleştiriliyordu. Çok zamandır mevcut olan kütüphanelere ek olarak Araplardan kaçan son Sasani hükümdarı imparatorluğun başkenti Tizpon'dan çok sayıda kitap getirmişti.[10]

Bu kayıp dünya ile bizi karşı karşıya getiren en çarpıcı özellik Semerkant'taki sarayın bir odasını, şu an Tacikistan'da kalan Pencikent'in hem saraylarının hem de evlerinin kabul odalarını ve Özbekistan'ın güneyindeki Kafir Kale'yi süsleyen duvar resimleridir.[11] Fotoğrafa benzeyen bu mucizevî şekilde korunmuş şaheserler zarif saray hayatını, şatafatlı iç çevreyi ve kısa bir süre sonra istilânın şiddetini tecrübe edecek olan bölgenin seçkin zümresinin dinî ve edebî tarafını belgelemektedir. Ahlaken ilerlemeyi boş veren bu insanlar neşe içinde sonu gelmekte olan bu güzel hayatı yaşamaktalardı.

Pencikent'teki resimlerin bazıları dinî merasimleri tasvir ederken diğerleri de folklorik ögelerle başta *Şehnâme*'de geçen Rüstem'in hikâyesi olmak üzere İran destanlarından sahneler betimlemekteydiler. Nüfuzlu kimselerin evlerinin kabul odalarında genelde destanlardan sahneler yer almaktaydı. Bütünlük arz eden yan yana konulmuş sahneler günümüzdeki çizgi romanları andırmaktadır.[12] Pencikent'te daha önce

---

Merw, ein Zentrum des Kunsthandwerk im Mittelalterichen Orient," içn. *Orient und Okzident im Spiegel der Kunst*, ed. Guenter Brucher vd. (Graz, 1986), s. 221–27.

8 Zerdüştlüğün kökenlerinin Karakum Çölü civarındaki bölgede aranması gerektiği iddiası için bkz., Sarianidi, *Margush, Turkmenistan.*

9 Yazberdiev, "The Ancient Merv and Its Libraries," s. 141.

10 R. M. Bakhadirov, *Iz istorii klassifikatsii nauk na srednevekovom musulmanskom vostoke* (Taşkent, 2000), s. 6 ve 19 vd. ve 144.

11 Azarpay, *Sogdian Painting*, resim 3.

12 Pencikent'teki duvar resimleri için V. I. Marshak'ın adı geçen esere yaptığı katkıya bakınız. Ayrıca bkz., A. N. Belenitskii vd., ed., *Drevnosti Tadzhikistana* (Duşanbe, 1985), s. 264 vd.; bkz., B. I. Marshak ve V. I. Raspapova, "Wall Paintings from a

inşa edilmiş olan sarayda kişinin karşısına etek boylarında zıt renkler bulunan ve geniş yakaları olan üzerlerine tam oturmuş kıyafetleriyle kendilerinden emin Soğdlu erkekler ve kadınlar çıkmaktadır.

Semerkant'taki sarayın odasında tahtta oturan yerli idareci Varkhuman, etrafındaki Türkî muhafızlarıyla birlikte, birçok uzmana göre Nevruz Bayramı merasimlerinde yabancı elçileri kabul ederken görülmektedir (bkz. resim 4). Başında tüylü bir serpuşu olan Koreli elçi hariç diğerlerinin elinde hediyeler vardır. Siyah kep giymiş olan Çinli ipek, gösterişli bir kaftan içerisindeki İranlı gerdanlıklar ve nakışlar, Pamir Dağları'ndan gelenler zariflikten uzak dağlılar da yak kuyruğu sunmaktadır. Bir diğer duvarda turnalarla cüceler arasındaki kavgayı tasvir eden bir su resmi vardır. Bu resim istilâ öncesi Orta Asya'nın en az batı kadar doğuyla da alakadar olduğunun göstergesidir. Bu sahnelerde yer alan bir diğer zümre ud ve santur çalan müzisyenlerdir. Bu seküler hayatın resminde din de ihmal edilmemiştir. Mukaddes ateşi soluklarından korumak için yüzlerini kapatmış hâlde tasvir edilen Zerdüşt rahipler vardır. Rahiplerin neden yüzlerini kapattıklarını açıklayan Soğdça yazıda "Semerkant'ın tanrılarını korumanın" bu rahiplerin vazifesi olduğu belirtilmektedir.[13]

Bir grup olarak ele alındıklarında "Pompeii'nin son günleri" kalitesine sahip olan bu duvar resimleri çöküşten önceki son yeşermenin dokunaklı görüntüleridir. Aynı zamanda bu duvar resimlerine Orta Asya kültürünün ve bu kültüre sahip olmuş insanların canlılığının yansımaları olarak da bakılabilir (bkz. resim 5). Bu birkaç yıl sonra Arap ordularının taarruzlarıyla karşılaştıklarında boyun eğmek yerine savaşmayı tercih eden, ardından da, yeni yöneticilerinin değerli yeniliklerini özümserken bile sahip olduklarını muhafaza ve müdafaa eden insanların canlılığıydı.

House with a Granary, Panjikent," *Silk Road Art and Archaeology*, Cl. 1, s. 123–76. Semerkant'taki duvar resimleri için bkz., Azarpay, *Sogdian Painting*; ayrıca bkz., L. I. Albaum, *Zhivopis Afrasiaba* (Taşkent, 1975); bkz., Sergei A. Yatsenko, "The Costumes of Foreign Embassies and Inhabitants of Samarkand on Wall Painting of the 7th c. in the "Hall of Ambassadors" from Afrasiab as a Historical Source," *Transoxonia* (Haziran 2004), http://transoxonia.com.ar/0108/yatsenko-afrasiab_costume.htm.

13 Frantz Grenet and Masud Samidaev, "'Hall of Ambassadors' in the Museum of Afrasiab" (Semerkant, 2002).

İnanç ve Yağma: Arapların Doğuya Yönelmeleri

Sanatçıların bu duvar resimlerini yaptıkları sıralarda daha sonra peygamber olacak Muhammed, Arabistan'ın batısındaki yüksek çöl platosunda yer alan Mekke'de dünyaya gelmişti. Bir fetih kasırgasıyla on binlerce Bedevi, Muhammed'in peygamberliği ile yükselen bu yeni tek tanrılı dine geçmişlerdi. Dinî coşkunluk ve dünyevî ganimet elde etme arzusuyla hareket eden Arap orduları batıda Kuzey Afrika'ya, kuzeyde Kafkasya'ya ve doğuda da İran'a ulaşmışlardı. Ordusuyla birlikte bitkin hâldeki Sasani İmparatorluğu iki muharebe ve 636'daki büyük bir savaşın ardından Araplara direnememişti. Arap orduları kolayca İran'ın içlerine doğru ilerlemişti. Son Sasani İmparatoru III. Yezdigird bütün sarayını ve alabildiği kadar çok hazinesini yanına alarak uzun bir kervanla, yerel idarecilerin desteğini alarak karşı hücum başlatabileceğini düşündüğü Merv'e kaçmıştı. Ancak 651'de kendisine ihanet eden yoksul bir değirmenci tarafından öldürülmüştü.[14]

Bu çaresiz İran şahı, Çin'deki Tang hanedanlığından Araplara karşı yardım bulabileceğini ummuştu, ancak Chang'an (bugünkü Şiyan-Xian) sarayı bu talebini karşılıksız bırakmıştı.[15] Çinlilerin bu tavrı boşuna değildi, zira Orta Asya'daki Türkî topluluklarla baş etmeye çalışıyorlardı. İmparatorlukların köhnemesiyle ortaya çıkan boşluğu Arap askerleri hızlıca dolduruyorlardı.[16] Orta Asya'daki ana hat boyunca ilerleyen Arap ordularının İran'ın batıdaki ve kuzeydeki tüm topraklarını ele geçirmesiyle Orta Asya'nın doğusundakiler ürküntü ve dehşete kapılmışlardı. Ordu toplamak için çok az zamanı olan Horasan güçlü bir direniş sergileyememişti. 651 senesinin sonunda Arap orduları Horasan'ın tüm başlıca kentlerine konuşlanmışlardı. Bu kentlerin arasında Tus'un eski başkenti Nişabur, Serahs ve hepsinin incisi Merv de vardı.

Sonraki kaçınılmaz adım Ceyhun Nehri'nin geçilmesi ve İslam sancağının Orta Asya'nın kalbine taşınması olacaktı. Ancak Arabistan'daki hadiseler Arap güçlerinin Horasan'da durmasına ve daha da

---

14 *The Cambridge History of Iran*, Cl. 4, s. 18–26. Tatmin edici bir özet için bkz., Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the 6th to the 11th Century*, 2. baskı (Londra, 2004), s. 112–22.

15 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 1, s. 214.

16 Kennedy, *The Great Arab Conquests*, s. 171, 183 ve 187; ayrıca bkz., Richard N. Frye, "The Islamic Conquests in Iran," içn. *The Great Age of Persia*, Bl. 4.

önemlisi bu güçlerin idaresinin değiştirilmesine sebep oldu. Bu durum fethin uzun bir zamana yayılmasına sebep olacaktı. Tüm bu gelişmeler 661'de Muhammed'in kuzeni ve damadı olan dördüncü halife Ali'nin öldürülmesiyle ivmelenmişti. Peşi sıra Ali'nin ve Peygamber'in mensup olduğu Haşimî aşiretinin uzaktan akrabası olan Ümeyye oğulları arasında iç savaş patlak vermişti. Ümeyye oğullarının dedesinin başta Muhammed'in getirdiği vahiyleri kabul etmemiş ve Peygamber'e savaş açmış olduğu gerçeği her iki taraf için de kanlı geçen çatışmalara kuvvetli bir dinî karakter katmış olmuştu. Sonunda Ümeyye oğulları galip gelmişlerdi. Ancak yeni halifenin idaresinin ilk gününden itibaren Emevilerin üzerinde kara bir leke vardı. Yeni halife herkesçe meşru görülmüyordu. O günlerde yaşanmış bu sert bölünme bugün hâlâ Sünni-Şii ayrımı olarak devam etmekte ve Şiiler hâlâ şehadeti temsil eden sancağı dalgalandırmaktadırlar.

Kan ve öfke ile yükselmiş olmaları Emevileri hedeflerinden saptırmamıştı. Batı'da ve Doğu'da yeni zaferler elde eden Emeviler, başkenti Şam'a taşıyarak bir kuşak geçmeden İberya Yarımadası'nın neredeyse tamamını hâkimiyet altına alacakları bir harekat başlatmışlardı. Doğu cephesiyle ilgili olarak Arap ordularının Ceyhun civarındaki akınlarına 650'lerin ortalarında mı yoksa biraz daha geç bir tarihte, 661'den sonra mı başladıkları konusunda anlaşmazlık vardır.[17] Kesin olarak bilinen ise fethin ilk etabının yağma için yapılan ufak çaplı akınlardan ibaret olduğudur.[18] Fetih İslam devleti için esastı.[19] Fakat bu akınlar Orta Asyalılarda istilâcıların ganimet hırsıyla hareket ettikleri kanaatini uyandırmıştı. Bu sebeple güçlü bir direniş başlamıştı. Araplar için Horasan'daki kendi ordularının içinde yeni halifeleri ve bu halifelerin tayin ettiği komutanları gayr-ı meşru görenler tarafından isyan başlatılmasından daha endişe verici başka bir gelişme olamazdı.

İsyanın sebepleri tamamıyla öngörülebilirdi ama isyanların bu denli erken başlamış olması Arapları şaşırtmıştı. Horasan'da hem Merv hem

17 Gibb ilk akınların tarihini 652 olarak vermektedir, *The Arab Conquests of Central Asia*, s. 15. Barthold'a göre bu tarih 650'lerin ortasıdır, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 6. A. H. Jalilov ise 680'leri işaret etmektedir, "The Arab Conquest of Transoxonia," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 2, s. 456.

18 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 182–83.

19 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 2 Cl. (Chicago, 1961), Cl. 1, s. 208.

de Sistan'da ayaklanma başlaması Arapları ricat etmeye ve yeniden örgütlenmeye mecbur bırakmıştı. Bu gelişme üzerine yereldeki mücadelenin odağı yağmaya karşı öfkenin ötesine geçerek yerel dinleri korumaya dönmüştü. Sistan'daki ayaklanmanın Arap valinin bölgeye mahsus bir tanrı heykelini kırıp gözlerindeki yakutları çıkarmasıyla başlamış olması dikkat çekicidir. Sert bir direniş başlatan Sistan halkı öyle bir başarı elde etmişti ki üç yüz sene sonra bile tamir edilen puta hâlâ tapınılıyordu.[20]

Arap valilerindeki bu kibir ve kültürel yoksunluk kendi birlikleri içinde de şiddetli taşkınlıklar yaşanmasına yol açmıştı. Süregiden çekişmede hiçbir taraf Bedeviler kadar tahammül ve asalet göstermiyordu. Daha sonraki dönemlerin vakanüvisleri bu sebeple Bedevilerden övgüyle söz edeceklerdi. Örneğin kendisinin Şam'dan bağımsız olduğunu iddia eden Horasan valisi emrindeki iki askeri sadece kendininki ile kavgalı olan bir kabileye mensup oldukları için idam ettirmişti. Bu idamların intikamını almak için karşı taraftaki kabileye mensup güçler Herat'ta valinin oğlunu rehin almışlardı. Hugh Kennedy bu hadiseyi şöyle anlatmaktadır: "Valinin oğlu o gece esir alındığı yerde elleri bağlı bir şekilde yatarken [rakip Arap kabilesinin mensupları] içiyorlardı. Aralarından birisinin çişi geldiğinde esirin üzerine işiyordu. Şafak sökmeden önce esiri öldürmüşlerdi." [21]

Şam'daki halifenin bu endişe verici gelişmelere verdiği tepki Orta Asya'ya daha fazla asker yığmak olmuştu. Semerkant'a düzenlenen ilk akınlardan birinde Muhammed'in birinci dereceden kuzenlerinden birinin ölmesi Emevilerin azmine dinî bir hava katmıştı. Kısa bir süre sonra, çoğu Basra'dan toplanmış elli bin atlı Araptan oluşan büyük bir ordu Merv'e doğru harekete geçmişti. Bu sefer hedef fetihti.

Arapların büyüyen hedefi ve yeni keşfettikleri çözüm başka türlü fiyaskoları beraberinde getirmişti. Dostları tarafından mülayim ve cömert, düşmanları tarafından ise efemine diye tarif edilen Merv'deki yeni vali Buhara'ya karşı yeni bir harekat başlatmak istemişti. Birden fazla Arap kumandanı kârlı bir yağma olacağı hevesiyle borca batmışlardı. Ancak ordu Merv'den yeni ayrılmış ve Ceyhun'u henüz geçmişti ki valinin yardımcısı isyan etmiş, nehri tekrar geçerek Merv'i ele geçirmeden önce gemileri yakmıştı.

---

20 Kennedy, *The Great Arab Conquests*, s. 195.

21 A.g.e., s. 239

En kötü bozgunlar bugünkü Afganistan'da görülmüştü. Arap ordularının Sistan'a ulaşması ve doğuda, Helmend Nehri vadisine doğru ilerleyince bozgunlar da başlamıştı. Ordu daha Kandahar'a ulaşmadan Afganistan'ın tamamı silahlanmıştı. Kuzeyde Belh'e karşı işe yarayan hareket bu defa fiyaskoyla neticelenmişti. Büyümüş Arap ordusundan geniş bir müfreze Belh'i ele geçirmeyi başarmıştı ama Kentlerin Prensesinin halkı derhal isyan etmiş ve Arapları geri çekilmeye zorlamışlardı. Buna cevaben Araplar "İmha Ordusu" kurmuşlar, fakat bu ordu da kuvvetli bir direnişle karşılaşmıştı.[22] Sayısı otuz bin olan Arap güçlerinden sadece beş bin kişi hayatta kalabilmişti. Hayatta kalanların da kaçmaktan başka çareleri yoktu. Arap orduları en feci mağlubiyetlerini Afgan cephesinde almışlardı.

Arapların Orta Asya'da ilk etapta tutunamamaları bölgeye rahat bir nefes aldırmıştı. Yeterli adamı olmayan istilâcıların ya mahallî idarecilerin istedikleri anlaşmalara imza atacaklardı ya da bölgeden çekileceklerdi. Tamamıyla mecburiyetten ötürü yapılan bu düzenleme Horasan da dâhil olmak üzere Arapların bütün Orta Asya'daki daimi ihmal stratejisi olacaktı. Sonraki yüz elli sene boyunca Araplar yerel krallıklara, soylulara ve bunları destekleyen zengin tacirlere birçok taarruz tertip edeceklerdi. Ancak her seferinde bu akınlar geri püskürtülecek ve Araplar gerisin geriye dönmek zorunda kalacaklardı. Her akının sonunda bölgenin siyasî ve kültürel devamlılığının temsilcileri kendilerini kabul ettirmek adına bir başka fırsat elde etmiş olacaklardı.

Kuteybe'nin Medeniyetler Savaşı

Başta Araplar, Orta Asya'nın kolayca fethedilebileceğine kendilerini inandırmışlardı. Horasan'a kolayca girmiş ve yağma için Ceyhun boyunca düzenledikleri akınlarda başarı elde etmiş olmaları hırslarını artırmıştı. Ancak bu gayretler, felaketle sonuçlanacaktı. Daha da kötüsü hem Arap idaresinde yer alan muhaliflerin hem de Orta Asya'nın yerel idarecilerin bir kez daha halifenin kuvvetlerine karşı savaşmalarına sebep olmuşlardı.

Kamçılama hadisesinin müsebbibi olan Horasan'ın Arap valisinin oğlu eski bir Budist manastır merkezi olan ve sabun ihracatı ile meşhur Tirmiz kentinde etrafına çok sayıda eşkıya toplamıştı. Folklorik

22 A.g.e., s. 195-96.

eserlerde ismi geçen Musa, Tirmiz'den Buhara'ya düzenlediği akının başarısız olmasının ardından Semerkant'a yönelmişti. Kentin akılsız kralı hiç olmayacak bir iş yapmış ve kentin kapılarını Musa'ya açmıştı. Semerkant'ta geçirdiği kısa süre zarfında, Musa'nın adamlarından biri "Soğdiana Şövalyesi" onuruna senede bir verilen ziyafette kendisini şeref konuğu ilan edip yerel hassasiyetlere hakaret etmişti. Kentten kovulan Musa Tirmiz'e dönerek büyük bir ordu toplamış ve kendisini bölgedeki tüm Arap karşıtı güçlerin önderi ilan etmişti. Bunun üzerine kendisine öfkeli olan Semerkant kralı, Tirmiz'in muhteris idarecisi, ayaklanmaya katılmayı reddeden Arap güçler ve hatta Arap karşıtlığının önderi olarak kendilerini gören Türkler, Musa'nın karşısına dikilmişlerdi.[23]

Musa, hile ve vahşi güç sayesinde tüm muhaliflerini bertaraf etmişti. On beş sene boyunca bu muhalif Arap ve gittikçe artan destekçileri Orta Asya'nın göbeğinde hükümranlık kurmuşlar ve halifenin valileriyle destekçilerini bölgeden sürmüşlerdi. Başlattığı isyan Musa'yı on birinci asırda Araplarla savaşan İspanyol El Cid ile mukayese edilebilecek bir efsanevî kahramana dönüştürmüştü. Musa'nın ayaklanmasının uzun vadedeki sonuçları oldukça ehemmiyeti haizdir. Birincisi en azından bazı Arapların bölgedeki ortak amacın ve Şam'daki halifeye karşı yürütülen muhalefetin savunucusu olabileceğini göstermektedir. İkincisi sonunda halife Arapların gayretlerinin gönülsüz ve etkisiz olduğunu anlamıştı. Gerginlik iyice tırmanmadan Avrasya'nın kalbindeki İslam davası kötü yazgısına teslim olmuştu.

Böylesi korkular sebebiyle 705'de bölgeye yeni bir naip tayin edilmişti. Bu sert Arap kumandanın adı Kuteybe idi.[24] Merv'de toplanmış askerlerin önüne ilk çıkışında görevinin cihat etmek olduğunu net bir şekilde ifade etmişti. Cihadın hedefinde Horasan ve Ceyhun'un ötesindeki topraklarda yaşayan kafirler vardı. Fetih ve yağma bu görev için gerekli araçlardı ama Kur'an'dan yaptığı çok sayıdaki iktibaslarla belirttiği üzere birleşmiş Arap güçleri için asıl amaç kafirleri Müslüman etmek, olmayanların da kökünü kazımaktı. Bu mukaddes dava uğruna can verenler ebedi âlemde Tanrı'ya kavuşacaktı.[25]

---

23 Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, Bl. 4.

24 Kennedy, *The Great Arab Conquests*, s. 255–76; Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 184 vd.; bkz., Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, Bl. 3.

25 Kennedy, *The Great Arab Conquests*, s. 256.

Azimli kardeşlerinin desteğini alan Kuteybe, sonraki on sene içinde bölgenin inançsızlık merkezlerine karşı acımasız bir savaş başlatmıştı. Belh'ten başlayarak Buhara'ya, Semerkant'a ve ardından da daha uzak bölgeler olan Harezm, Taşkent ve Fergâna'ya gitmişti. Sahada başarılı bir kumandandı. Buhara'nın altmış kilometre batısında kalan ticaret merkezi Peykent'in surlarını lağımlar açtırarak patlattırması bunun bir göstergesiydi. Ancak bu taktik zekâsı gaddar bir deha ile gösterdiği diğer iki meziyetinin gölgesinde kalıyordu.

Birincisi kendisinden önceki hiçbir Arap lider bölgedeki çekişmeleri alevlendirmekte bu denli başarılı değildi. Kuteybe Orta Asyalı grupları birbirine düşürüyor ve kendisiyle yapacakları işbirliğine göre mükâfat veya ceza belirliyordu. Orta Asyalı bir idareciyi kendi tarafına çektiğinde kendi ordusu için asker talep ediyordu. Harekâtın daha başında Kuteybe'nin askerlerinin sekizde biri bölge halkındandı.[26] Sonunda ise bu oran çok daha artmış olmalıydı.

İkincisi Kuteybe korkuyu bir taktik olarak kullanmakta oldukça mahirdi. Örneğin Peykent'e düzenlediği ilk taarruzlardan birinde karşısındaki askerlerin tamamını öldürmüş ve bütün kadın ve çocukları esir almıştı. Semerkant'a dört yıl süren bir kuşatmanın ardından girebilmiş ve otuz dokuz bin insanı köle etmişti. Başka bir yerde askerlerine her bir düşman kellesi için yüz parça gümüş vaad etmişti. Toplanan kesik başları piramit şeklinde dizdirmişti. Bu sayede halkı sindirmiş oluyordu.[27] Bugün Duşanbe'nin civarında kalan bir kentin idarecisi karşı koymaya kalkınca Kuteybe'nin gazabına uğramış, ardından bölgenin tamamında geçerli olan savaş hukukuna göre güvenli geçişi kabul etmişti. Bu idareci daha Arap karargahına varır varmaz Kuteybe kendisini, herkesi dehşete düşürecek biçimde katlettirmişti. Bu tarz vahşetleri Kuteybe'nin kendisi yapmadığında kumandanları yapıyordu. Bir Arap kumandan mağlup ettiği bir ordunun tamamını çarmıha gerdirmişti. Bir diğeri mağlup kuvvetleri çırılçıplak soyarak ölüme terk etmişti.[28] Böylesi eylemlerle direnişe katılacaklara açık mesaj gönderiliyordu. Bu

---

26 A.g.e.

27 V. G. Gafurov, *Tadzhiki: Drevneishaia, drevnaia, i srednevekovaia istoriia* (Moskova, 1972), s. 311.

28 Frye, *The Golden Age of Persia*, s. 95.

yaklaşımı bir Arap kumandan bölgenin ancak "kılıç ve kırbaçla" yönetilebileceğini söyleyerek özetliyordu.[29]

Tüm bu taktikler yerel dinleri yok edip Muhammed'in dinini yaymak için birer araçtı. Bu amaç için Kuteybe Semerkant'taki baş Zerdüşt tapınağını yıkmış ve hazinesine el koymuştu. Diğer kentlerde de aynı şeyi yapıyordu. Belh ve Semerkant'ta kent sakinlerini cami inşa etmeye zorlamış ve türlü yollarla cemaate gelmelerini sağlamıştı. Zorlama yöntemi Semerkant'ta tutmayınca, bu sefer "camiye gelene ücret" modeline geçilmişti. Cuma namazına gelenlere para dağıtılıyordu.[30] Kuteybe kardeşinin kendisine teslim ettiği dört bin esiri gözünü kırpmadan öldürmüştü.[31] Aynı şekilde askerlerine İpek Yolu üzerindeki Sayram kentinde direnmeye kalkışan on bin Hristiyanın katledilmesi emrini vermişti.[32]

Kuteybe'nin kitapları ve dinî literatürü yok etmesinin daha kalıcı sonuçları olmuştu. Buhara'da önemli bir kütüphaneyi yıkmıştı ama günümüzde Özbekistan sınırlarında kalan Aral Gölü yakınlarındaki, Harezm'in başkenti Beruni'de (Kath) aralarında gökbilimi, tarih, matematik ve edebiyat eserleriyle şecerelerin de bulunduğu Harezm dilinde yazılmış bütün bir literatürü de yok etmişti. On birinci asırda yaşayan büyük bilim adamı Birûni yıkıma kadim bir kültüre karşı işlenmiş suç diyerek hayıflanmıştır.[33] Kuteybe'nin nefreti en ziyade Zerdüştlere karşıydı. Bu dine mensup çok sayıda eli kalem tutan insanı öldürmesinin yanında Zerdüştlük inancının külliyatının ve belgelerinin çoğunu yok etmişti. Medeniyet adına trajik bir kayıptı.[34]

Orta Asya'daki kültürlere saldırırken Kuteybe başka yerlerdeki Arap fetihlerinde olanın ötesine geçmişti. Bunun sebebi merak uyandırıcıdır. Merv'de askerlere yaptığı konuşma haricinde Kuteybe'nin dindar olduğuna ilişkin elimizde başka kanıt yoktur. Dahası, kendisinden önce

29 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 188.

30 Francis Henry Skrine ve Edward Denison Ross, *The Heart of Asia* (Londra, 1899), s. 66.

31 G. Bulgakov, "Al Biruni on Khwarizm," içn. History of Civilizations of Central Asia, Cl. 3, s. 229.

32 Dagmar Schreiber, *Kazakhstan: Nomadic Routes from Caspian to Altai* (Hong Kong 2008). s. 293.

33 A. Biruni, *Pamiatniki minuvshikh pokolenii*, ed. M. A. Sale (Taşkent, 1957), s. 48 ve 63.

34 Rtveladze, *Civilizations, States and Cultures of Central Asia*, s. 167.

ya da sonra Orta Asya'da bulunmuş bu kadar gaddar olmayan dindar Müslümanlar vardı. Kuteybe'nin asıl meselesi, en azından bu noktada, daha dünyevî olup kendi kariyeriyle ilgiliydi. Birçok Arap kumandan ya da valinin aksine küçük bir kabileye mensuptu ve Şam'daki sarayda kendisini destekleyecek pek kimsesi de yoktu. Üstelik kumandanlık görevini halifenin şahsına değil Irak valisi ve Doğu'nun fiilî naibi Haccac bin Yusuf'a borçluydu. Haccac Horasan'da savaşmış olmasından ötürü Kuteybe'nin neyle mücadele ettiğini biliyordu. Ama netice istiyordu. Kuteybe'nin sürekli tehlikede olan bir emir eri olduğunu ve kendisini başarıya giden yolun hamisine şevkini ve gaddarlığını göstermekten geçtiğine ikna ettiğini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Saikleri her ne olursa olsun Orta Asya'daki savaşı bir kültür kıyımından başka bir şey değildi. Bu açıdan âdeta medeniyete hücum eden haçlı seferi gibiydi.

Kuteybe'nin sonu bu bakış açısını kuvvetlendirmektedir. Haccac'ın 714 senesinde ölmesi üzerine derhal askerlerini Merv'de toplayarak kendisine biat etmelerini istemişti. Orta Asya'daki soydaşlarının arasında kendisini emniyette hissetmiyordu. Hatta ailesini Semerkant'a göndermişti. "Emir'ül Müminin" yerine şahsına biat etmelerini isteyerek kendisini Musa ve halifeye isyan eden diğer Araplar ile aynı yere konumlamış oluyordu. Askerlerin bu talebe soğuk bir sessizlik ile cevap vermeleri üzerine âdeta cinnet geçiren Kuteybe önündeki Arap kabilelerine ağıza alınmayacak hakaretler etmişti. Birkaç gün sonra Kuteybe kendi adamları tarafından öldürülmüştü.[35]

Orta Asya'da Karşı Hücumlar

Kuteybe'nin Orta Asya'da Arap ve Müslüman iktidarını tesis edemediği gayet açıktır. Orta Asyalılar bunun farkındalardı. İster kabile çekişmeleri sebebiyle olsun isterse Emevilerin dine zarar verdiği düşüncesiyle olsun muhalefet etmekte olan Araplar da bu gerçeği görüyorlardı. Kuteybe Orta Asya'yı bulduğu gibi bırakmıştı: hem İslam âlemi ve Arapların kendi aralarında hem de İslam âlemi ve Araplar ile diğerleri arasında çözüme kavuşmayan çatışmaların bölgesi. Bu gerilim sonunda bir kasırga gibi büyüyen bir iç savaş ve değişim ortaya çıkaracaktı. Orta Doğu'nun muhtelif yerlerinde başlayan bu iç savaş ve değişim Orta Asya'da hızlı

35 Kennedy, *The Great Arab Conquests*, s. 273-74.

bir ivme kazanıp tüm Arap dünyasını sarmış ve yeni bir hanedanlığın, Abbasi Halifeliğinin iktidarı ele geçirmesine giden yolun kapısını aralamıştı. İşin tuhaf yanı, Abbasiler seleflerinin kontrol ya da idare etmeyi bir türlü beceremedikleri bölge sayesinde iktidarı elde etmişlerdi.

İslamiyet'in gelmesinin ardından cereyan eden birçok "iç savaştan" bir tanesi olan bu çatışma 744-751 yılları arasında yaşanmıştı ama gidişatını belirleyecek olan Orta Asya'daki unsurlar 715'de Kuteybe'nin Merv'de öldürüldüğü sırada çoktan kendilerini belli etmişlerdi. Bu unsuların arasında en önemli olanı Arapların birbirlerine düşmüş olmalarıydı. Merv'deki Arap sayısı elli bini aşmıştı.[36] Bölgedeki hiçbir karargahta bu kadar çok adam yoktu. Modern ordular bile işgal ettikleri toprakları ellerinde tutmak için tahrip gücü yüksek silahlara ve anlık iletişim araçlarına sahip olmalarına rağmen hâlâ asker sayılarına güvenmektedirler. Sekizinci asırdaki Orta Asya'da işgalci Arap güçleri fetih vazifesini ifa edebilmek için hem sayıca çok azlardı hem de güçsüzlerdi.

Doğuya giden Arapların arasında muhakkak ki samimiyetle cihat etmek isteyen birçok savaşçı vardı. En az dört tanesi "ashaptan"[37] olan bu kimseler bizzat Muhammed'in maiyetinde bulunmuş, ardından Orta Asya'ya düzenlenen seferlere katılmışlardı. Ancak ana gövde ganimet ve daha iyi hayat arayışındaki Bedevilerden oluşuyordu. 700'lere gelindiğinde bütün gruplarda irili ufaklı hemen her Arap kabilesinden birileri vardı. Muhtemelen Arabistan'daki kan davalarının yeni geldikleri bu bölgeye taşınmasının önüne geçilemezdi.

Arap kuvvetleri arasında çok sayıda Emevi destekçisi vardı ama halifenin muarızlarının sayısı gittikçe artıyordu. Emevilerin mensup olduğu kabilenin nefsine düşkün ve din düşmanı olduğu söyleniyordu. Bu kabile bizzat Muhammed'e karşı savaşmış, sonra da Peygamber'in kuzeni ve damadı olan meşru varisinden hilafeti gasp etmişti. Kabile meseleleriyle ilgisi olmayanlar da Emevileri tamahkâr, rüşvetçi, sarhoş ve kadın düşkünü olmakla itham ediyorlardı. İslam fetihlerini genişleten ve Kur'an'ı cem ettiren Halife Osman'ın bir akrabasının sarhoşken namaz kıldırmaya çalıştığı iddiası işleri daha da çıkmaza sokmuştu.

36 K. Athamina, "Arab Settlement during the Umayyad Caliphate," *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 8 (1986), s. 187–89. Birçok yazar elli bin aileden bahsetmektedir.

37 Venetia Porter, "Inscriptions of Companions of the Prophet in the Merv Oasis," içn. *Islamic Reflections. Arabic Musings: Studies in Honour of Alan Jones*, ed. R. Hoyland ve Kennedy (Oxford, 2004), s. 290 vd.

Orta Asya'nın bazı toprak sahibi soyluları Araplarla barış içinde olsalar da çoğu muhalefet etmekteydi. Horasan'ın batı bölgesinin soylu aileleri Buhara ve Semerkant'takilerin çoğu gibi Zerdüştlükten vazgeçmemişlerdi.[38] Budistler eskisi gibi devam ediyorlardı. Türkler de Şamanizm'e hâlâ bağlılardı. İşin kötü yanı İslam'a geçen bölge sakinleri hemen Araplar gibi ayrılığa düşmüşler, sonraları Emevi karşıtlarına katılmışlardı. Her iki cephedekiler de İslam'a geçmenin karşılığında vaad edilmiş olan parayı alamayınca hemen yönetime sırt çevirmişlerdi.

Emevi karşıtı unsurların odak noktası tek başına din değildi. Vergiler ve kötü idare de karşıtlığı artırıyordu. Orta Asya'daki bütün krallıklar ne şekilde olursa olsun haraç ödemeye mecbur edilmişlerdi. Örneğin, bugün Tacikistan'da kalan kadim Isfara kenti demir külçe cinsinden haraç ödüyordu. Kabil, Semerkant ve bazı diğer kentler binlerce köle vermek zorundalardı.[39] Halifeden maaş almayan ve görev süreleri oldukça kısa tutulan Arap valiler alabilecekleri ne varsa alıyorlardı.[40] Horasan'daki bir Arap vali Bağdat'a yıllık vergi olarak Kabil'den iki bin tane köle göndermişti. Orta Asya'nın kentli seçkinlerinin Arap fatihlere barbar gözüyle bakmaları gayet olağandı.[41]

Arap idaresinde vergilendirme ve din iç içe geçmişti. Bir yerde valiler din değiştirenlerin vergiden muaf tutulacağını ilan ediyordu. Bunun üzerine bir kentin nüfusunun tamamı İslam'a geçiyor, böylece gına getiren vergilerden kurtulmuş oluyorlardı.[42] Emevilerin maliyecileri kısa süre sonra halifeliğin vergi kaynaklarını farkında olmadan kuruttuklarını anlamışlardı. Hatalarını telafi etmek için dehşet verici bir yöntem bulmuşlardı. Yeni Müslümanların sünnet olarak İslam'a geçtiklerini kanıtlamaları isteniyordu.[43]

İdaredeki beceriksizliğin bu tarz örneklerinin yanında bir de, kentlerde Emevilerin yeni İslamî düzeninin esas itibariyle Araplar için

---

38 Orta Asya ve İran'ın İslamlaşmasındaki zorluklar için bkz. Jamsheed K. Choksy, *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society* (New York, 1997).

39 Isfara hakkında bkz., Saidov vd., "The Ferghana Valley," s. 18.

40 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 203.

41 Bu iddia için bkz., G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate* (Oxford, 1924), s. 3.

42 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 191.

43 A.g.e., s. 188.

olduğu ve Orta Asyalılara sadece vergi ödemek düştüğü görüşü yaygınlık kazanıyordu. Arap göçmenlerin ayrı mahallelerde oturmaları ve kendi içlerine kapanık kalmaları bu görüşü kuvvetlendirmekteydi.[44] Arapların haraç ve vergi talebinin kırsalda yaşayan göçebe Türkler üzerinde farklı ama eşit derecede menfi bir tesiri vardı. Arapların Türkleri bölgenin hâkimi yapmak istemeleri jeopolitik bir gerçeklikti, ancak vergi talepleri Türklerin ana gelir kaynağına ket vurmuştu. Elbette Türkler hemen savaş ilan etmişler ve Araplar da sert bir karşılık vermişlerdi. Kuteybe'nin ölümüne müteakip yıllarda Türk ve Arap orduları sadece Buhara'da üç büyük savaş yapmışlardı.[45] İntikam hırsıyla tutuşan birçok Türk mahallî İranlı soylularla birlikte savaşma kararı almıştı. Bazıları da Çin ordusuna katılmışlardı.

Bu hafife alınamayacak rahatsızlıklar Araplar için çok kötü bir zamanda baş göstermişti. Kuteybe'nin Buhara'ya ilk taarruzu düzenlerken Emevi orduları da İspanya'nın çoğunu ateşe vermiş ve Fransa'nın güneyine ilerlemeye başlamıştı. Orta Asyalıların kendilerini müdafaa etmek için bir kez daha silaha sarıldıkları 732'de Charles Matel'in komutasındaki Frenk ve Burgon kuvvetleri Tours Savaşı'nda Müslüman ordusunu mağlup etmişti. Bu tarihî dönüm noktasından önce bile Orta Asyalılar kan kokusu alıyorlardı.

Merv'deki Araplar ilk başlarda bölge tacirlerinden borç alarak Orta Asya'nın içlerine yapacakları akınların maliyetini karşılayabiliyorlardı.[46] Eski husumetleri bir kenara bırakan Soğdiana kentlerinin özerk idarecileri Arapların ulaşamayacağı Harezm'in güvenli uzak bölgelerinde her sene toplanarak işbirliğine gidiyorlardı.[47] Toplanan idareciler birlikte çalışacaklarını ve toplantılara devam edeceklerini ciddiyetle ifade ediyorlardı. Toplantıların bir yansıması olarak Çin'e elçiler göndererek Araplara karşı Tang hanedanlığını kendi taraflarına çekmeye çalışıyorlardı. Sadece 713 ile 726 seneleri arasında Orta Asyalılar yardım istemek için Çin sarayına ondan fazla elçi göndermişlerdi.[48] Ama Kuteybe Doğu'ya kendi elçilerini göndererek işi bozmuştu. İmparator Orta Asyalıların çağrılarını cevapsız bırakmıştı.

44 Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate.*
45 Kennedy, *The Great Arab Conquests*, s. 197–200.
46 Beckwith, *Empires of the Silk Road*, s. 132.
47 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 182.
48 Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 1, s. 214, 713 ve 726.

Çin planı tutmayınca Orta Asya'daki krallar o güne kadar batıdaki Türkî kuzenlerinin bölgede zaten yerleşik olduğu gerekçesiyle uzak tuttukları doğudaki Türkî boylara müracaat etmişlerdi. Doğudaki Türkler bunun üzerine her yeri kontrolleri altına almışlardı. En fazla batının uçtaki bölgelerine ihtimam gösteriyorlardı. Ardından Taşkent ve Fergâna'nın Soğd idarecileri tarafından oluşturulmuş koalisyona dâhil oldular.[49] Bu diplomatik manevralar koalisyon üyelerine cesaret vermişti. Bu cesaret kısa sürede halka da sirayet edecekti.

721'de Orta Asya'nın birçok bölgesinde ayaklanma başlamıştı. Arap idareciler doğudaki bölgelerden hızlıca çıkartılmışlardı.[50] Bu esnada Pencikent'in idarecisi Divaştiç Araplarla yaptığı barış anlaşmasını feshetmiş ve doğudan gelen Türklerin yardımıyla Arapları topraklarından atmıştı.[51] Divaştiç'in elçisi Türklerin Çeç'te (Taşkent) Araplarla anlaştığını anlatan acıklı bir mektup yazarak "Ah, efendim, sizin için çok korkuyorum," demiştir.[52] Arap güçleri isyan eden Pencikent'i kuşatmışlardı. Divaştiç ve sarayındakiler Mug Tepesi'nde esir düşmüşlerdi. Kısa süre içinde memleketine dönebileceğine inanan Divaştiç yanına bir sandık dolusu resmî belge almıştı. 1933'de keşfedilecek olan belgeler işte bunlardı (bkz. Bl. 3).[53] Şiddetli çatışmaların ardından galip gelen Araplar Pencikent'i yağmalayıp yaktıktan sonra Divaştiç'in kafasını keserek Şam'daki halifeye göndermişlerdi.

Arap karşıtı direnişin yeni merkezi bu sefer doğudan gelen Türklerin 730'da yeniden ele geçirdikleri Semerkant olmuştu.[54] Araplar yüz elli sene boyunca kontrol etmeye uğraştıkları kenti geri almak için yeniden mücadeleye girişmişler ama Türk ve Soğd güçler tarafından püskürtülmüşlerdi. Bölge sonunda 730'larda sakinleştiğinde Araplar Merv ve Horasan'ın bazı bölgeleri dışında Kuteybe'nin ölümünden sonra ele geçirebildikleri çok az sayıdaki merkezde güvenlik kontrolü uygulayabiliyorlardı. Dahası Orta Asya, Afganistan ve hatta Horasan'daki

49 Nargiz Akhundova, *Tiurki v sisteme gosudarstvennogo upravleniia arabskogo khalifata* (Bakü, 2004), Bl. 1.; Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 188.

50 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 186.

51 Doyurucu bir açıklama için bkz., Frantz Grenet and Étienne de La Vaissière, "The Last Days of Panjikent," *Silk Road Art and Archaeology*, Cl. 8, s. 155–81.

52 Gafurov, ed., *Istoriia tadzhikskogo naroda*, Cl. 2, s. 21.

53 A.g.e., Cl. 2, s. 107. Mug tepesindeki evrak için bkz., Bl. 3.

54 I. M. Muminov, ed., *Istoriia Samarkanda*, 2 Cl. (Taşkent, 1969), Cl. 1, s. 83–115.



Figür 4.1. Bir sadık saray çalışanının hükümdarını yaklaşan tehlikeden haberdar ettiği mektubu. Baktriya dilinde yazılmış olan bu mektup 1933'de bir Tacik çobanın keşfettiği evrakın arasından çıkmıştır. ■ Drevnosti Tadzhikistana: katalog vystavki, Tacik SSR Bilimler Akademisi, Devlet Müzesi, Leningrad (Duşanbe, 1985), 246.

varlıkları her an tehdit altındaydı. Tarafsız bir gözle bakıldığında Arapların üç çeyrek asır süren mücadelesinin neticesiz kaldığı sonucuna varılabilir. İç savaş esnasında Araplar farkında olmadan Orta Asya halkı arasında Arap karşıtlığının yayılmasına sebebiyet vermişlerdi. Bu durumun gelecek kuşak için ağır sonuçları olacaktı.

Suların Durulmasının Ardından Gelen Anlaşmalar

Gerçeği kabullenen Arap idareciler Büyük Orta Asya'nın silah zoruyla kontrol altına alınamayacağına kanaat getirmişler ve diplomatik, dinî ve iktisadî tavizler vermeye hazır hâle gelmişlerdi. 739'da Çeç (Taşkent) ve Fergâna idarecileri, Soğd kralları ve Türkî müttefikleri ile bir dizi anlaşma yapmışlardı.[55] Bu ve başka anlaşmalar yerel idarecilerin iktidarını tescil etmiş oluyordu.

55 Gafurov, ed., *Istoriia tadzhikskogo naroda*, Cl. 2, s. 111; Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 192.

İslam konusuna gelince, Araplar yeni Müslümanlara getirilen sünnet olma zorunluluğunu ve daha önce yürürlüğe koymak istedikleri vergileri kaldırmışlardı. Daha da ileri giden Nasr isimli yeni bir vali, Kur'an'ın irtidad (dinden dönme) için ölüm cezası emrediyor olmasına rağmen 741'de Soğdlarla bir anlaşma yaparak eski dinlerine dönenlere verilecek cezaların tamamını iptal etmişti. Dahası devlete olan borçlarla özel borçları da silmişti. Halife bu tavizlere şiddetle itiraz etse de siyasî olarak ferasetli hareket eden valisi bu tavizlerden birinin bile verilmemesi hâlinde yeni bir isyanın başlayacağının farkındaydı. Bununla birlikte bölgede uzun süredir var olan vergilerden pek de farkı olmayan emlak vergisine (*haraç*) ağırlık vermişti. Böylece ticarette hareketlenme olmuş ve Arapların birçok kentte basmaya başladıkları para istikrar kazanmıştı.[56]

Vakur Belh'te bu siyasî ve iktisadî tavizler harmanı, sonraki kuşak için büyük önem arz edecek bir anlaşmanın yapılmasını sağlamıştı. İlk Arap akınlarında kentin büyük kısmı harap olmuştu. İç savaş artık nihayete ermişti. Araplar da kadim merkezin birkaç kilometre uzağındaki bir yere yeni bir kent inşa etmeye razı gelmişlerdi. Bu projeye önayak olan Belh'in Nevbahar (Nev Vihara) isimli Budist merkezinin idareciliğini ve muhafızlığını yapmış varlıklı Bermek ailesiydi. Bu anlaşma sayesinde Bermekler ile Araplar arasında yapılan ittifak sıradan değildi. Bu nüfuzlu aile halifeliğin en parlak devrinde siyasî kudretin merkezi ve dünyanın en kuvvetli kültür hamisi olmuştu.

Bu netice aldıran tavizler diğer yerel hükümdarları ve toprak sahiplerini Arap valilere kendi anlaşmalarını dayatmak konusunda yüreklendirmişti. Bu tavizler öylesine başarılıydı ki Herat'ın soylularından bir İranlı Araplarla anlaşarak "ayıplanacak bir şey yapmadığını" ve aslında Arapların "harika idareciler" olduğunu savunuyordu. Hatta yerel idareciler düşmanlarına karşı Arapların desteğine müracaat ediyorlardı.[57] Mücadelenin ardından gelen bu rahatlamanın daha uzun sürecek bir meyvesi Arapların tüm resmî evrakın Arapça yazılması gerektiğini ilan eden bir hüküm vermeleriydi. 741'de yürürlüğe konulan bu karar anlaşıldığı kadarıyla büyük ölçüde kabul görmüştü.[58]

---

56 Vergiler için bkz., Frye, *The Great Age of Persia*, s. 89; para birimi için bkz., Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 205 vd.

57 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 191 ve 184–85.

58 A. K. Mirbabaev et al., "The Development of Education: Maktab, Madrasa, Science, and Pedagogy," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 33.

Doğru zamanda verilmiş tavizlerle birlikte Arapların geri çekilmesi sayesinde normalleşme başlamıştı. İslam Termidor'u olarak görülebilecek bu dönem sonuna kadar böyle gitmeyecekti ama şimdilik gerçekti. Bölgenin hiçbir yerinde hayatın normale döndüğüne ilişkin kanaat en fazla Buhara vahasının kırk beş kilometre batısında yer alan Buhara krallarının Varahşa sarayında hâkimdi.[59] Zerefşan Nehri boyunca uzanan yüksek surların içindeki bu kale Buhara'nın Soğd hükümdarlarına uzun yıllar saray olarak hizmet etmişti. Muhtemelen kadim dönemlerde de bu bölgede bir saray vardı ama büyük ve gösterişli saray 1936 ile 1991 seneleri arasında kazılar yapan Sovyet arkeologların elde ettiği bulgulara göre Arap istilâsından *sonra* inşa edilmiş ve Kuteybe'nin ölümünün ardından iyice genişletilmişti.

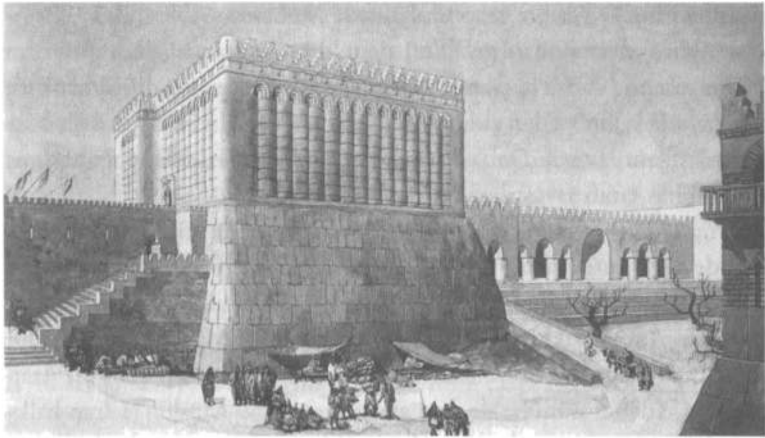
Varahşa'nın birçok kabul odasındaki duvar resimlerinde hükümdar, Arap akınlarından hemen önceki senelerde Semerkant ve Pencikent'te yapılanlarla aynı parlaklıktaki renklerle tasvir ediliyordu. Sanatçıların kullandığı kurumuş alçı üzerine resmetme tekniği Hindistan'dan öğrenilmişti.[60] Araplar gelmeden önce bu resimlerde gayet gerçekçi jaguarlar, mitolojik yaratıklar, avlanma sahneleri, merasimler, millî destanlarda bahsedilen hükümdarlar ve kahramanlar yer alıyordu. Varahşa'daki resimlerin temel farkı hükümdarın çok fazla resmedilmiş olmasıydı. Sovyet arkeologlardan birisine göre kadim sanatçılar hükümdarın diri olduğunu ifade etmek için bir "Ezopyan" (rumuzlu) dil kullanıyorlardı.[61] Kenar süslemeleriyle zenginleştirilmiş bu geniş duvar resimlerinde muhtelif dinlere hayret uyandıracak kadar çok sayıda atıf vardı. Buhara hükümdarları Zerdüşt ateşine tapınırken gösteriliyorlardı. Muhtemelen Budizm'e ait çıplak Hint ilahları fillerin üzerinde vahşi yaratıklarla savaşırken resmedilmişlerdi. Ayrıca resimlerde Soğdların muzaffer savaş

---

59 Varahşa'daki kazılar için bkz., V. A. Shishkin, "Nekotorye itogi arkheologicheskoi raboty na gorodishche Varakhsha (1947–1953 gg.)," içn. *Trudy instituta istorii i arkheologii Akademii Nauk Uzbekskoi SSSR* (Taşkent, 1956), Cl. 8, s. 3–42; bkz., aynı yazar, *Varaksha*, (Moskova, 1963); ayrıca bkz., A. N. Beleinitskii ve B. I. Marshak, "Voprosy khronologii zhivopisi rannosrednevekovogo Sogda," *Uspekhi Sredneaziatskoi arkheologii* 4 (1979). Başarılı bir kronoloji çalışması için bkz., Aleksandr Naymark, "Returning to Varakhsha," http://www.silk-road.com/newsletter/december/ varakhsha.htm.

60 Shishkin, *Varakhsha*, s. 150.

61 Naymark, "Returning to Varakhsha," s. 8–9.



Figür 4.2. Arap istilâsından önce ve sonra Buharalı hükümdarların kullandığı Varahşa Sarayı'nın V. Nilsen tarafından yapılan rekonstrüksiyonu. ■ Aleksandr Naymark Koleksiyonu.

tanrısı da vardı. Resimleri yapan kim olursa olsun inançlarını gizlemeye hiç de ihtiyaç duymamıştı.

Bu durumun Buharalı hükümdarların Arapların kendilerini rahat bıraktıklarına gerçekten inandıklarının bir kanıtı mı yoksa bir gözdağı verme şekli mi olduğunu bilmek mümkün değildir. Duvar resimlerinin yapıldığı zamandan itibaren savunmaya yönelik yeni surlar inşa edilmemiş olması ilk görüşü desteklemektedir. Günün sonunda Buharalı hükümdarlar, hem asker olan hem de dinî tebliğ yapan karizmatik lider Ebu Müslim'in Horasan'a gelmesiyle Orta Asya'dan başlayarak bütün İslam âlemini saracak bir fırtınaya tutulacaklardı. Yine de eski inanç cüretkâr bir tavırla Buhara sarayında bir asır daha, bir başka deyişle Arap istilâsının başlamasının ardından iki asır boyunca devam etmişti.[62]

Ebu Müslim ve Abbas'ın Nesli

Emevi halifesi Ebu Haşim'in 743'teki beklenmedik ölümü ile Orta Asya'nın ve halifeliğin sorunları gün yüzüne çıkmıştı. Yerine kim geçecekti? Emevilerin hilafeti gasp ettiğini düşünen Müslümanlar için fırsat doğmuştu. Taliplerden biri Muhammed'in torunu Hüseyin'in soyundan gelen birisi olmalıydı ama bu davayı sahiplenen Şiileri kimse

62 A.g.e., s. 160.

tutmuyordu. Diğer bir grup muhalif ise Muhammed'in en küçük amcası Abbas'ın soyundan gelenleri destekliyorlardı. Anlaşılan Abbas'ın hiçbir zaman İslam'a geçmemiş olmasının üzerinde pek durulmamıştı, zira oğlu Peygamber'den çok sayıda hadis rivayet ederek İslam'a olan sadakatini kanıtlamıştı. Daha da önemlisi Mekke ve Kûfe'de yoğunlaşmış olan Abbas tarafı savaşmaya hazırdı.

Yaptıkları ilk iş bir elçi göndererek Horasan'ın kritik güç merkezlerinde ve Orta Asya'nın geri kalanındaki hak taleplerini takviye etmek olmuştu. Seçtikleri adam propaganda ve savaşçılık kabiliyetini kanıtlamış birisiydi. Ancak hakkında çok az şey biliniyordu. Müstear ismiyle Ebu Müslim kökenini gayet iyi saklamıştı. Sonradan İslam'a geçmiş bir Arap aileden geldiği düşünülse de yeni araştırmalar Ebu Müslim'in İran halklarından birine mensup bir Orta Asyalı olduğuna ve Merv yakınlarındaki bir köyde dünyaya geldiğine ilişkin güçlü deliller ortaya koymuştur.[63]

747'de Horasan'a ulaşmasının hemen ardından Ebu Müslim bölgedeki Arapları ve yerli toprak sahiplerinden bazılarını kendi safına çekmişti. Bunun için muhalif bir Zerdüşt mezhep üzerinde ciddi bir baskı kurmuştu, zira hem Araplar hem de seçkin Zerdüştler bu mezhebin mensuplarını kendilerine tehdit olarak görmektelerdi. Ardından Merv'e geçerek birkaç sene evvel yerel hükümdarlara ve kafirlere birçok tavizler vermiş olan Emevi valisi Nasr'ı kolayca bir engel olmaktan çıkartmıştı. Fakat şimdi muhteris Ebu Müslim öğretiden taviz vermek durumundaydı. Kalabalık Hristiyan cemaatine zeytin dalı uzatmış, Zerdüştleri desteklemiş ve aykırı Müslüman gruplara karşı da alttan almıştı. Yerli folklorik inançlardan ya da Hinduizm'den tenasüh ve ölüm sonrası reenkarnasyon fikirlerini almıştı. Başka inançlara ait bu unsurları benimsemesinin ardından İslam'a olan bağlılığı konusunda söylentiler dolaşmaya başlamıştı. Lehinde olanlar da aleyhinde olanlar da Irak'taki Abbasilerden aldığı emirlerin ötesine geçen arzuları olduğuna inanmak için haklı sebeplere sahiplerdi.

Buhara'daki Araplar Ebu Müslim'e karşı ayaklanma başlatınca bu kuşkulardaki haklılık payı ortaya çıkmıştı.[64] Nasr'ın yerli hükümdarla

---

63 Ebu Müslim'in kökenleri hakkında bkz., Elton L. Daniel, "The "Ahl Al-Taqadum" and the Problem of the Constituency of the Abbasid Revolution in the Merv Oasis," *Journal of Islamic Studies* 7, 2 (1996), s. 162–63.

64 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 195.

yaptığı anlaşmadan kendileri de istifade eden bu Araplar Ebu Müslim'in bu kilit vahadaki konumlarının altını oyacağını düşünüyorlardı. Ebu Müslim derhal ayaklanan Araplara karşı çıkan yerli kuvvetlere destek vermişti. Emevilere karşı Arapların riyasetinde başlayan bir ayaklanma Şam'ın emri altındaki her türlü Arap idaresini reddeden bir isyana dönüşerek bölgenin tamamına yayılacaktı.[65]

Ebu Müslim'in Parlak Seneleri, 750-751

750 ve 751 senelerinde Ebu Müslim kendisine karşı gelen tüm güçleri ezip geçmişti. Bu büyüleyici başarısını taçlandırmak için, Arap istilâcıların bir asırdır yapamadığını yapacak, önce Orta Asya'yı emniyete alacaktı. Ardından Şam'daki Emevilere son darbeyi vuracaktı. Son olarak da Çin'den gelen tehlikeyi bertaraf edecekti.

Ebu Müslim Orta Asya'ya ulaştığında en çetin düşmanlarının çoğu, uzun zamandır Araplara karşı mücadele veren ve yerli hükümdarların Şam'a karşı yardımlarına başvurdukları doğudaki Türklerdi. Ordusunda hem Araplar hem de Orta Asyalılar olan Ebu Müslim batıdaki Türklere çok defa darbe vurmuş, ardından da doğudakilerin peşine düşmüşü. Doğudaki savaş on yıllarca sürecek olsa da Ebu Müslim Türk gücünü büyük ölçüde yıpratmıştı.[66] Bu durumu kabullenen ve kendilerini mağlup eden Arapların bölge halkının davasını savunduğunu fark eden binlerce Türk savaşçı Ebu Müslim'in ordusuna geçerek bölgenin tamamına yayılan bu akının karakterindeki Arap baskınlığını azaltmaya başlamışlardı.

Ebu Müslim'in savaş meydanındaki cesareti, Irak'taki Abbasi ailesinin dikkatini çekmişti. Bu sebeple cesareti kırılmış olan Emevilere son darbeyi vururken yardımcı olması için Ebu Müslim'i geri çağırmışlardı. Orta Asya ve İran'ı hızla geçen Ebu Müslim 750 senesinde, Dicle'ye dökülen Zap Suyu civarında Emevi ordusuyla karşı karşıya gelmişti. Orduyu mağlup edip Şam'a yönelmiş ve son Emevi halifesini tahttan indirmişti.

Ebu Müslim'in asıl güç merkezi olan Orta Asya'da işler yolunda gitmiyordu. Türk boylarını mağlup etmesinden önce bile Çin Orta Asya'nın doğu bölgelerinde oluşan iktidar boşluğunu doldurmak için hemen kolları

65 Birçok araştırmacı Ebu Müslim'in başlattığı isyanın Arap hüviyetinde olduğunu belirtmişlerdi, ancak bu iddianın başarılı bir şekilde çürütülmesi için bkz., Daniel, "The Ahl Al- Taqadum," s. 130–79.

66 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 192.

sıvamıştı. Türk askerlerin desteğiyle 748'de Tang kuvvetleri Sincan'ın tamamını, bugün Kazakistan ve Kırgızistan'da kalan Yedisu bölgesini, Çeç'i (Taşkent) ve civarındaki kentleri ele geçirmişti.[67] Tang hanedanlığı daha bir kuşak önce Orta Asya'da olup bitenlere ilgisiz duruyordu ama şimdi bölgenin yeni hâkimi olmaya çok yakındı. Ebu Müslim ve ordusu bu tehlikeyi bertaraf etmek için derhal doğuya hareket etmişlerdi.

Dananın kuyruğu Kazakistan ile Kırgızistan sınırında yer alan eski ticaret kenti Taraz'ın (Talas) güneydoğusundaki Talas Nehri vadisinin engebeli arazisinde kopacaktı. 751 senesinin Temmuz ayında Çin kuvvetleri Ebu Müslim'in kumandanlarından Ziyad ibn-i Salih komutasındaki ordu karşısında feci bir mağlubiyet alacaktı. Bu mağlubiyet yüzünden Tang imparatoru daha sonra yeniden kendisinden yardım isteyen Orta Asyalı hükümdarların taleplerini reddedecek olsa da mücadele henüz bitmemişti. Aslına bakılırsa 755'de Çin'in kuzeydoğu sınırında büyük bir isyan çıkana ve bir darbe teşebbüsü yaşanana kadar Çin tehdidi yok olmayacaktı. Bu isyanı başlatan An Lushan isimli Çinli komutan bir Soğd göçmen baba ile bir Türk annenin oğluydu. İsmi Çincede Buharalı manasına geliyordu. İsyanın insanî maliyeti dehşet vericiydi. Ölü sayısı hakkındaki tahminler otuz altı milyona kadar çıkmaktadır. Yakınlarda bir yazar bu hadisenin tarihteki en büyük münferit katliam olduğunu belirtmiştir.[68] Gerçek rakam ne olursa olsun An Lushan isyanı imparatorun bir an evvel ordusunu Orta Asya'dan çekmesine sebep olmuştu. Ebu Müslim'in kuvvetleri böylece zafere ulaşmışlardı.

Kim Galip Geldi?

Çin'in Talas Vadisi'ndeki mağlubiyeti genelde Arap ve Müslüman galibiyeti olarak değerlendirilir. Genel itibariyle doğru olmakla birlikte bir o kadar da Orta Asya'nın zaferidir. Her şey bir yana, Arap orduları artık büyük ölçüde hem İranî hem de Türkî milletlere mensup Orta

67 Çin, Tibet ve Araplar arasındaki etkileşim için bkz., Christopher I. Beckwith, *The Tibetan Empire in Central Asia*, s. 108–42; ayrıca bkz., Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 195 vd.

68 An Lushan hakkında bkz., Edward G. Pulleyblank, *The Background of the Rebellion of An Lu-shang* (Londra, 1982); kaynak sunan bir çalışma için bkz., R. des Retours, *Histoire de Lgan Lou-chan* (Paris, 1962); bu tartışmalı iddia için bkz., Steven Pinder, *The Better Angels of Our Nature* (New York, 2011).

Asyalılardan oluşuyordu. Evet, sahadaki komutan Ziyad ibn-i Salih Araptı ama asıl lider Ebu Müslim oralıydı ve ilk zamanlardaki Arap müzahirlerinin menfaatlerinin aksine bölgenin yararına hareket etmeye başlamıştı. Ana çekirdeği oluşturan Arap kadronun haricindeki askerlerin çok azı Müslümandı, zira Orta Asya'daki İslamlaşma süreci çok yavaş ilerliyordu. İki asır sonra bile Müslümanlar bölge nüfusunun ancak onda birini oluşturuyorlardı.[69] Hâl böyleyken Talas'taki sözüm ona Arap ve Müslüman olan güçlerin çoğunun cihat ruhundan ziyade bölgeyi yabancı ordulardan temizlemek gayesiyle hareket ettiklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Şayet amaç İslam veya Arap iktidarı adına fetih yapmak olsaydı Ebu Müslim'in emrindeki kumandanlar muhakkak galibiyetin verdiği fırsattan istifadeyle Türklerin yaşadığı Sincan bölgesine doğru ilerlerlerdi. Oysa Ebu Müslim böyle yapmamış, hatta ele geçirmesi işten bile olmayan Fergâna Vadisi ile Yedisu bölgesini bile hâkimiyeti altına almadan geri dönmüştü.

Talas'ın hemen ardından Ebu Müslim'in ideolojisinin gidişatı ilk zamanlarda Şam'a duyduğu bağlılığın Orta Asya'ya kaydığına ve bu süreçte birçok mutaassıp Müslümanın reddettiği görüşleri kabul ettiğine ilişkin kuvvetli deliller mevcuttur. Ebu Müslim'in ordusu dinî amaçları hilafeti meşruiyet sorunu olmayan hanedanlığa geçirmek isteyen Abbasilerin siyah sancağı altında savaşmıştı. Ancak Ebu Müslim gün geçtikçe, yeni filizlenen Şiilik meselesinin de bölgedeki liderliğini sırtlamaya başlamıştı. Dahası Budizm ve diğer dinlerden etkilenen bölgedeki birçok aykırı inanca da sempatiyle yaklaşıyordu. Bunda şaşılası bir şey yoktu, çünkü Horasan'a adımını attığından itibaren Ebu Müslim fırtına gibi esmiş, tüm kültür güçlerini girdabına çekerek eritmiş ve bu süreç sayesinde gücünü artırmıştı.

Ebu Müslim'in benimsediği aykırı inançlar ruh meselesiyle sınırlı değildi. Birçok muasırına göre bu karizmatik ve masum (günahsız) lider tanrının kendisinde tecelli ettiği şeklindeki bir başka Doğu kavramını da sahiplenmeye hazırdı.[70] Ebu Müslim'in bağımsız bir hükümdar ve Orta

69 Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, s. 117.

70 Bunun başlıca kaynağı on üçüncü asırda yaşamış olan tarihçi İbn-i Hallikân'dır. Bkz., Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 Cl. (London, 1908), Cl., 3, s. 320; ve Richard N. Frye, "The Role of Abu Muslim in the Abbasid Revolt," içn. *Iran and Central Asia (7th–12th Centuries)* (Londra, 1979), s. 29.

Asya ile İran'ın büyük kısmının hâkimi gibi davrandığına şüphe yoktur. Merv'de kendisi için inşa ettirdiği sarayda taht dört tane kubbeli odanın ortasındaydı. Bu dört cihetteki her yana hükmettiği manasına gelmekteydi.[71] Bu durumun Irak'taki Abbasileri endişelendirdiği kesindi.

754'de Abbasilerin halife ilan ettiği Mansur bütün rakip güçleri ve aykırı inançları yok etmeyi kafasına koymuştu. Ebu Müslim'i Orta Asya'daki güç merkezinden koparmak maksadıyla Suriye valisi olarak tayin etmişti. Başına örülen çorabın farkına varan Ebu Müslim aykırı görüşlerinden vazgeçtiğini bildiren kendini küçültücü bir mektup yazmıştı.[72] Bu acınası adımı yeterli bulmayan ve bir darbe yapılmasından korkan Mansur Orta Asya'daki rakibini haince bir yola başvurarak öldürtmüş ve cesedini de Dicle'ye attırmıştı. Ardından Ali'nin oğlu ve Muhammed'in torunu olan Hüseyin'in soyundan gelenlerden öldürebildiği kadarını öldürmüştü. Bu Peygamber torunlarının naaşlarını kuruttuktan sonra her birinin kulağına etiketler mühürleterek sarayının gizli bir odasına yerleştirmiştir.[73] Bu hareketi ne denli ürkünç bir şahsiyete sahip olduğunun göstergesidir. Yeni Abbasi halifesi bu hareketleriyle Orta Asya'da yükselen gücün ve Şiilik ile rahatsız eden tüm aykırı inançların başını ezdiğini zannetmiştir. Oysa yanılmıştı.

Yeni halifenin Ebu Müslim'i öldürttüğü haberi hızlıca Horasan'da, ardından da Orta Asya'nın tamamında duyulmuştu. Ebu Müslim'in karizması ölümünden sonra kimsenin tahmin edemeyeceği kadar uzun süre tesirini devam ettirmişti. Otuz sene boyunca her yeni popülist lider ya da muhalif vaiz tarafından sahiplenilerek bölgenin üzerinde bir bulut gibi gezinmişti. Aslına bakılırsa Bağdat'ta kültürel filizlenmenin yaşandığı Abbasilerin ilk yıllarında Orta Asya muhtemel kurtarıcıların büyüsüne kapılmıştı.

Ebu Müslim'in ölmeyip bir beyaz güvercine dönüştüğünü iddia eden Sinbad (ya da Sunbad) isimli bir Zerdüşt, 100.000 kişilik bir ordu toplayarak Horasan'da isyan başlatmıştı.[74] Bir diğer Orta Asya isyanının başında "Türk" lakabıyla bilinen İshak isimli birisi vardı. Okuma

71 R A. Jairazbhoy, "The Taj Mahal in the Context of East and West: A Study in the Comparative Method," *Journal of the Warburg and Courtault Institutes* 24, 1–2 (Ocak–Haziran 1961), s. 98.

72 Skrine and Ross, *The Heart of Asia*, s. 88–89.

73 Hugh Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World* (Londra, 2004), s. 16.

74 Browne, *A Literary History of Persia*, Cl. 3, s. 361; Frye, *The Great Age of Persia*, s. 128.

yazma bilmeyen bu Ebu Müslim destekçisi kendisinin Zerdüşt'ün halefi olduğunu iddia ediyordu.[75] Daha sonra Ebu Müslim'in ordusunda kumandanlığa kadar yükselmiş olan İranî bir halka mensup, Mervli Haşim isminde birisi kendisinin Musa, İsa, Muhammed ve en önemlisi Ebu Müslim'den sonraki peygamber olduğunu ilan etmişti. Muhtemelen izler bulunan suratını yeşil bir örtüyle kapatan "Peçeli Adam" lakabına sahip el-Mukanna tek doğru olarak kabul ettiği kendi inancı adına Abbasilerden intikam almak için Buhara'dan günümüzdeki Tacikistan topraklarına kadar halkı ayaklandırmıştı.[76] Bu apokaliptik isyan hafızalarda öylesine renkli izler bırakmıştı ki on dokuzuncu asırda yaşayan Thomas Moore bu hadiseden ilhamla bir şiir yazmış, Arjantinli yazar Jorge Luis Borges bir hikâye kaleme almış ve Amerika'nın St. Louis kentinde bir karnaval düzenlenmişti. Orta Asyalılar Ebu Müslim'in ölümünün ardından bir asır boyunca Arap hâkimiyetine isyan bayrağı açan kim varsa desteklemişlerdi.

Şam'daki Emevi Halifeliği'nin yıkılıp Abbasi Halifeliği'nin yerini almasında hiçbir bölge Orta Asya kadar hayatî bir rol oynamamıştı. Emeviler Orta Asya'yı ele geçirmek için yeterli gücü elde etmişlerdi, ancak bu güç Kuteybe'nin insafsızlığına ve vahşetine rağmen bölgeyi elde tutmak için kafi gelmemişti. Yapabildikleri tek şey mahallî idarecilere ve kültürlere talepleri doğrultusunda tavizler vermek olmuştu. Ebu Müslim bu mecburiyeti stratejik önceliğe çevirmişti. Bu sayede de kısa süreli ama göz kamaştırıcı bir iktidar tesis edebilmişti. Talas'ta Çinlileri mağlup eden Orta Asya ordusuydu. 750'de Emevi ordusunu darmadağın eden de yine Ebu Müslim'in Orta Asyalı kuvvetleriydi. Abbasilerin yükselmesinin ya da sonrasında İslam dünyasında yaşanan köklü değişimlerin Orta Asya'da elde edilen güç ve hâkimiyet olmaksızın tahakkuk etmesi düşünülemezdir.

Avrasya'nın Araplar ve Müslümanlar tarafından fethedilmesi genelde batıdan doğuya doğru genişleyen ve nihaî olarak Orta Asya düzlüklerine çarpan bir siyasî ve kültürel dalga olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu değerlendirme gerçekte olanları yanlış aksettirmektedir, zira "eşit ve muhalif" bir Newtoncu karşı dalga ilk Arap akınlarının ardından Orta

---

75 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 198 vd.

76 Kapsamlı bir Marksist açıklama için bkz., A. Iu. Iakubovskii, "Vosstanie Mukanny–dvizhenie liudei v 'belykh odezhdakh,'" *Sovetskoe vostokovedenie* 5 (1948).

Asya'da kabararak batıdaki Arap merkezine dökülmüştü. Kuteybe ve askerleri Orta Asya medeniyetinin paha biçilemez hazinelerini mahvetmişlerdi ama aynı zamanda aynı kaynaktan güçlü bir kültürel ve siyasî enerji akışı olmasına sebebiyet vermişlerdi. Sonunda galip gelen bu enerji Orta Asya'ya olduğu gibi hilafetin yeni başkenti Bağdat'a da yayılmıştı.

Bu kültürel patlama ve Ebu Müslim'in de dâhil olup enerjisini yönlendirdiği bu tuhaf ama etkili tavır sayesinde ölümünden sonra başa geçmiş olan Abbasi halifeleri garip bir şekilde Orta Doğu'daki Arap merkezlerinin yanı sıra İranî ve Türkî Doğu'ya, yani Orta Asya'nın kalbine de minnettarlardı. Elbette bunun içinde Sasani İmparatorluğu'ndan tevarüs ettikleri birçok uygulama ve tutumu yeni halifeliğe intikal ettiren İranlılar da vardı. Bu devlet Arap akınlarıyla çökmüş olsa da hatırası her yerde yaşamaktaydı. Üstelik bunun tek sebebi kadim başkenti Tizpon'un Bağdat'ın otuz kilometre güneyinde olması değildi.

Abbasiler hiç olmadıkları kadar İranî ve Türkî Orta Asya'ya bağımlılardı. İranlıların aksine Ebu Müslim idaresindeki Orta Asyalılar kuvvetli bir ordu kurmuşlar ve Abbasilere tehdit oluşturan iki büyük gücü, yani Emevileri ve Çinlileri mağlup etmişlerdi. Abbasi yönetimi Orta Asyalı kuvvetlere ve memurlara büyük ölçüde muhtaç olmaya devam edecekti. Halifenin bu bağımlılığı Arapların fethettiği tüm bölgeler arasında sadece Orta Asya'nın toplumsal ve iktisadî sistemini sürdürebilmesine imkân sağlamıştı. Bu sayede Orta Asya kültürü de filizlenmeye devam etmiş, eski güç ve karakterini büyük ölçüde muhafaza edebilmiş ve sonunda da halifeliğe kuvvetli bir biçimde nüfuz edebilmişti. Yunan kültürünün muzaffer Roma'yı fethetmesi gibi Orta Asya kültürü de Abbasileri ve yeni başkentleri Bağdat'ı fethedecekti.

BÖLÜM 5



BAĞDAT'TA DOĞU RÜZGARI

Bin Bir Gece Masalları'nda anlatılan Bağdat'ın o altın dönemini duymayan var mıdır? Halife Harun Reşit Şehrazat hikâyelerindeki tasvirleri ve süslü bahçelerde gezinip dingin akşamlarda şiirler okuyan şairleri hayal etmekteydi. Meseleye bu kadar şairâne bakmayanlar Bağdat'ın o dönemde, yani dokuzuncu asırda entelektüel yaşamın merkezi olduğunu ve "Arap ilimlerinin" zirve noktasına ulaştığını hatırlatacaklardır. Bunlar halifenin iktisadî ve siyasî gücünün sınırsız olmasıyla varlıklarını sürdürebilmişlerdi. İlk dönemdeki Abbasi halifeleri o kadar zenginlerdi ki aralarından bir tanesi oldukça uzak mesafedeki Hristiyan muasırı Şarlman'a sıradan bir hediye olarak mükemmel bir biçimde donatılmış bir savaş fili göndermişti. Aslında bir Hindistan racasının hediye etmiş olduğu bu zavallı hayvan Danimarka'daki Kuzey Denizi'nde, barbar İskandinavlarla yapılan bir savaşta ölecekti.[1] Şarlman Bağdat ordularının muhteşem Konstantinopolis'e taarruz edebileceğini fark etmişti. Kendisini böyle bir şeyin hayalini bile kuramazdı.

Abbasi idaresindeki Bağdat'ın yaşadığı ilerleme o kadar çok dilde, o kadar çok farklı şekilde anlatılmıştır ki artık sıradan bir hâl almıştır. Bu hikâye boyunca karşılaşılan temalar yakın zamanlardaki araştırmalar tarafından ya yeniden ele alınmış ya da alınma sürecindedir. Ancak çok yakınlarda yapılmış olanlardan bazılarının da dâhil olduğu birçok genel çalışmada görülen asıl anlatı bu dönemi "Arap" ilminin altın çağı olarak tasvir etmektedir. Her ne kadar bu karşılıklı zenginleşme döneminde Arap ve İran düşüncesinin birlikte hareket ettikleri kabul edilse de Arap vurgusu daha ön plandadır. Birçok çalışma İran

1 Paul Kriwaczek, *Yiddish Civilization* (New York, 2006), s. 67–68.

unsuruna hakkını vermeye çalışmaktadır ama genel olarak literatüre bakıldığında bu noktada ciddi eksiklikler olduğu görülmektedir. Dahası bu çalışmaların çok azı Orta Asya'nın yaptığı katkı için ayrı bir başlık açmaktadır. Üstelik o dönemde ciddi manada din çeşitliliği olduğu görülmesine karşın bütünün İslamî karaktere bürünmüş olduğu belirtilip diğer dinî geleneklerin ve seküler ve kuşkucu akımların daha küçük roller oynadığı kabul edilmektedir. Abbasiler döneminde Arap düşünürlerin büyük başarılarını tercüme ve dolayısıyla da muhafaza edilmiş Yunan klasik metinleri sayesinde elde ettikleri düşüncesi hâkimdir. Daha sonra Batı'ya intikal edecek olan bu metinler, Batı'nın asırlar süren durgunluğundan kurtularak Rönesans ateşini alevlendirmesine yardımcı olacaktı.

Bir perspektif resimde, resme bakan kişiye en yakın nesne daha büyük, en uzaktaki nesne ise daha küçük görünür. Hem Avrupalılar hem de Akdenizli Araplardan oluşan Batılı yazarların nazarında Orta Asya en zor seçilen nesne olup bu sebeple de halifelik anlatısında kendisine pek yer bulamamıştır. Ancak perspektif batıdan doğuya, yani Akdeniz'den Bağdat'a ya da, daha iyisi, Orta Asya'ya çevrildiği takdirde çok farklı bir tablo ortaya çıkmaktadır.

Bu perspektif sorunun Emevilerin yıkılışı ve Abbasilerin iktidara gelişi esnasında nasıl göründüğüne yukarıda şahit olmuştuk. Abbas'ın soyunun ilk olarak Irak'ın güneyinde değişim çağrısında bulundukları doğrudur ama sesini ancak Ebu Müslim'in başarılı bir şekilde çok sayıda Orta Asyalıyı bu harekete dâhil etmesiyle duyurabilmişti. Yeni halifeler de etnik olarak Araptı, fakat güç merkezleri artık Doğu, yani İran, hatta Orta Asya'ydı. Halife Mansur, Ebu Müslim ile Orta Asyalı ordusunun kendisinin aleyhine kullanabileceği kuvvetin gayet farkındaydı. Bu sebeple Mervli bu karizmatik lideri öldürüp cesedini Dicle'ye attırmıştı. Horasan ve Maveraünnehir'in (Ceyhun Nehri'nin ötesindeki topraklar) gücü böyle de kırılamayınca Mansur ve halefleri taviz ve ikna politikasını devreye sokmuşlardı. Süreç esnasında halifelik kadrolarında çok sayıda Orta Asyalı görev almıştı. Elton Daniel "merkezî ve bölgesel otorite meselesinin bu hadiselerin merkezinde olduğu gayet açıktır," tespitinde bulunmaktadır.[2]

2 Daniel, "The Islamic East," s. 469 ve 475.

Ekonominin, buna bağlı olarak da verginin ve İslam âleminin merkezinin doğuya doğru kayması bu eğilimi güçlendirmişti. Abbasileri iktidara taşımış olan Orta Asya'nın kalabalık Türkî ordusu halifeliğin askerî gücünün belkemiğini oluşturmaya devam etmişti. Halife kendisinin Doğu'dan gelen bu askerlerden değil, bu askerlerin kendisinden daha kuvvetli olduğunu anlamıştı.

Kültürün de Doğu'dan esen bu kuvvetli rüzgarı hissettiğini ve parlak "Arap" bilim adamlarının önemli bir bölümünün aslında Araplıkla bir alakalarının olmayıp eserlerini Arapça yazmayı tercih etmiş Orta Asyalılar olduğunu göreceğiz. Yukarıda Orta Asya'nın yeni halifelik üzerindeki kültürel tesirinin klasik Yunan medeniyetinin Roma üzerindekine benzediğine değinmiştik. Ancak arada şöyle önemli bir fark vardı: Yunanlar Roma'nın kültür dünyasını şekillendirmiş olmalarına rağmen ne askeriyeyi ne de iktisadı kontrol edebilmişlerdi. Halifelikteki Orta Asyalılar entelektüel sınıfın yanı sıra orduyu ve iktisadın büyük kısmını da hâkimiyetleri altına alabilmişlerdi.

Bağdat

30 Temmuz 762'de kadim Babil'in kalıntılarının doksan, İran'ın eski başkenti Tizpon'un otuz kilometre kuzeyinde, Dicle Nehri'nin kenarında kalan bir tenha alanda bir kalabalık toplanmıştı. İslam âleminin yeni başkentini kuracaklardı. Daire şeklindeki kente kurucusu tarafından Medinet'üs Selam (Barış Kenti) ismi verilmişti. İşte o kent Bağdat'tı. Sekiz sene saltanat süren Mansur inancın üzerine inşa ettiği çıkarlarını elde etmek uğruna uyguladığı vahşetle ünlenmişti. Tuhaf bir şekilde kentin kurulacağı alanın seçilmesini herkesin hürmet gösterdiği, ilim sahibi Mervli bir adamın başında olduğu bir astrolog ekibe tevdi etmişti. Birçok Hristiyan manastırının bulunduğu alanı tercih eden bu adam Ebu Sehl bin Nevbaht idi. Nevbaht Bağdat'ın kurulmasından önce tercüme faaliyetlerinde yer almıştı.[3] Daha sonra Nevbaht'ın oğlu

---

3 Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Greco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd–4th, 8th–10th centuries)* (New York, 1998), s. 33. Bu tahsilli ailenin sonraki mensupları için bkz., K. van Bladel, "The Arabic History of Science of Abu Sahl ibn Nawbakht (fl. ca 770–809) and Its Middle Persian Sources," içn. *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. David Reisman and Felicitas Opwis (Leiden,

halifenin yeni kütüphanesini kurmakla görevlendirilecekti. Mansur'un entelektüel manada nüfuzlu bir kimseye ihtiyaç duyduğunda bütün İslam âlemi içinde yüzünü Orta Asya'ya dönmüş olması manidardır.

O dönemde öne çıkan tek Orta Asyalı Nevbaht değildi. Ordu tarafından ekiplere dâhil edilmek üzere gelen 100.000 dolaylarındaki inşaat işçisinin ekseriyeti Suriyeli ve Iraklıydı.[4] Ancak meziyet gerektiren işlerin çoğu uzun bir yol yaparak Merv'den kenti inşa edileceği alana gelen Mervli sanatçılar ve zanaatkârlardı. Merv'den gelenlerin sayısı bu insanlara sadece onlara ait bir mahalle oluşturulacak kadar çoktu. Merv Abbasilerin zaferi ve yeni başkentin tesisi için o kadar önemliydi ki Daire Kent'te ana yollardan birine Orta Asya başkentinin ismi verilmişti. Halifenin onurlandırdığı tek kentti. Diğer sokaklara halifenin muhafızlarının, emniyeti sağlayan kimselerin, sakaların ve imamların isimleri verilmişti.[5] Mervlilerin arasında Hanbel de vardı. Yeni başkente geldikten kısa bir süre sonra ölecek olmasına rağmen oğlu halifeliği zora sokan itikat temelli muhalefette merkezî bir rol oynayacaktı.

Bağdat'ın kurulmasında Merv'in rolünü üstlenenler arasında sadece astrologlar ve zanaatkârlar yoktu. Yeni başkent kurma fikrinin bir başka Mervliye ait olduğu söylenmektedir. Bu isim Halid ibn-i Bermek idi.[6] Ailesi uzun süre geniş ve varlıklı Budist merkezi Nevbahar'ın koruyuculuğunu yapmış olan Halid Belh'te doğmuş ve Budizm'den İslam'a geçeli çok olmamıştı. Bermekîlerin aslen Keşmir'den gelen bir Budistin soyundan oldukları iddia edilmekteydi. Nevbahar'a geldiklerinde kent asırlardır vardı. Dolayısıyla aile Belh'teki yapının en tepesine yükselebilmek için yeterli vakte sahipti. Bermekîlerin zengin tapınaklarının Arapların hedef aldıkları ilk yapılar arasında olması sebebiyle[7] ailenin yeni iktidar sahipleriyle işbirliğine gitmesi kaçınılmaz

---

2012), s. 41– 62. Bir diğer astrolog hem matematik hem gökbilimiyle ilgili eser vermiş olan ve eserlerinden bazıların da Yunan tesiri görülen Maşallah ibn-i Esirî isimli Basralı bir İranlıydı. O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 103.

4 J. Lassner, "The Caliph's Personal Domain: The City Plan of Baghdad Re- Examined," içn. *The Islamic City in Light of Recent Research*, ed. A. H. Hourani ve S. M. Stern (Oxford, 1970), s. 104.

5 Saleh Ahmad El-Ali, "The Foundation of Baghdad," içn. *The Islamic City*, ed. A. H. Hourani ve S. M. Stern, *Papers on Islamic History* (Oxford, 1973), Cl. 1, s. 94.

6 Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World*, s. 38 vd.

7 Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, s. 422.

olmuştu.[8] Daha da önemlisi Araplar eski kentin yeniden inşasına karar verdiklerinde işi Halid ibn-i Bermek'e vermişlerdi.[9] Belh'in yeniden inşası esnasında Araplarla çalışabileceğini fark eden Halid Merv'in yolunu tutmuştu. Halid ün salacağı Merv'e vardığında Ebu Müslim bu kenti üs belleyerek Emevi iktidarına karşı isyan başlatmak üzereydi.[10]

İktidarı doğuştan gelen bir hak olarak gören varlıklı Halid derhal İslam'a geçtiğini ilan etmiş ve Ebu Müslim'in Emevilere ve Emevilerin güç sahibi Arap ve Suriyeli çevrelerine karşı yönelttiği bölgenin yükselen gücüyle gayet ustaca bir işbirliği içine girmişti. Ebu Müslim ile anlaşmak için daha sonra halife olacak Mansur Merv'e gitmişti. İstediğini alamamıştı ama Merv'deyken Nevbaht'ın önde gelen entelektüelleri ve astrologları ile görüşmüştü. Bu görüşmeler esnasında Halid ile de tanışan Mansur bu adamı kendi safına çekmeyi kafasına koymuştu.

Doğrudan müdahil olmuş olması haricinde Halid'in Bağdat'ın planlanmasındaki rolüne dair bir bilgi mevcut değildir. Kentin kuruluşu esnasında surların, sarayların ve camilerin yapılacakları yerler küllerle işaretleniyordu. Planın sadeliği oldukça etkileyiciydi. Bağdat (ilk hâlinde) çember gibi kenti saran uzun surları ve merkezdeki gösterişli yapıya açılan dört ana kapısıyla geometrik olarak mükemmel bir daire şeklinde tasarlanmıştı. Kentin tam ortasında bir cami değil halifenin yeşil kubbeli sarayı bulunacaktı. Sarayın tepesinde de insana benzeyen ve elinde mızrak tutan bir atlı figürü olacaktı.

Yeni başkentin daire şeklinde tamamıyla akılcı bir planla tasarlanması fikri nereden çıkmıştı? Bu pekâlâ daha önce eşine rastlanmamış bir fikir olabilirdi. Belki de bizzat Mansur ya da vezirlerinden biri ortaya atmıştı. Ancak böyle olmuş olsaydı dönemin vakanüvisleri bundan muhakkak bahsederlerdi. Oysa kayıtlarda böyle bir şeye rastlanmamaktadır. Vakanüvisler Halid ibn-i Bermek'in sürece müdahil olduğunu

8 Bu aile hakkında esaslı bir açıklama için bkz., Kevin van Bladel, "The Bactrian Background of the Barmakids," içn. *Islam and Tibet: Interactions along the Musk Routes*, ed. Anna Akasoy, Charles Burnett, ve Ronit Yoeli-Tlalim (Farnham, 2010), s. 43–88; ayrıca bkz., Lucien Bouvat, "Les Barmécides d'après les historens Arabes et persans," *Revue du Monde Musselman* 20 (1912), s. 1–131.

9 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 77

10 Bermekîlerin önce Zerdüştlüğe girdiğini ispatlamak için çeşitli Arap kaynaklarını kullanan araştırmacılardan biri de O'Leary'dir. Ancak bu iddia pek ikna edici değildir. *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 104.

not etmişlerdi. Kimin planladığı ya da tasarladığı bilinmediği için örnek oluşturması muhtemel planlara bakmak gerekir. Üç alternatif kaynağın bahsi geçmektedir.

Birincisi, planda Dicle Vadisi'nde o dönemde mevcut olan çember şeklinde surlara sahip kentlerden esinlenilmiş olabilir. Bunların arasında en öne çıkanı beş yüz sene boyunca İran'ın başkentliğini yapmış ama Müslümanların İran topraklarına gelmesinden çok önce harabeye dönmüş olan Ardeşir (şimdi Firuzabad) kentidir.[11] Dönemin en kuvvetli imparatorluğunun başkenti için yok olmuş bir imparatorluğun harabeye dönmüş başkentini model almış olması gerçekçi değildir.

İkinci ve üçüncü savlar bizi Orta Asya'ya götürmektedir. Halid ibn-i Bermek ile tanıştığı ziyarette Mansur kadim başkentin bin yıllık hisarı olan Erk Kalesi'ni görmüştü. Bugün bile yirmi beş metreyi aşan uzunluktaki sağlam surları, sarayı ve ana devlet binalarını koruyan mükemmel bir daireyi oluşturuyorlardı.[12] Geleceğin halifesinin bu hisardan etkilenmemiş olması mümkün değildi. Üstelik bu hisar ailesini iktidara taşıyan isyanın başladığı Merv'deydi. Bu sav gayet açıklayıcı olmakla birlikte Bağdat ile Erk Kalesi arasında ciddi bir fark vardı. Otuz sekiz hektarlık alan üzerine inşa edilmiş olan Erk Kalesi 300 hektarlık bir alana yayılmış olan Bağdat'tan çok küçüktü.[13] Fakat Bağdat'ın yüzölçümü konusundaki bu tahmin artık mübalağalı bulunmaktadır. Bağdat en fazla genişlediği zamanda bile Şam'ın üç katı kadardı.[14] Mansur'un Daire Kenti tam manasıyla bir kent olmayıp bir külliye ve idarî merkezdi.[15] Kaldı ki Erk Kalesi'nin Merv'deki işlevi de pek farklı değildi. Tüm bunlar göz önüne alındığında Erk Kalesi'nin büyüklüğü

11 Kennedy, *The Great Arab Conquests*, s. 183. Firuzabad hakkında bkz., Sheila Blair and Jonathan Bloom, "History," içn. *Islam Art and Architecture*, ed. Markus Hattstein ve Peter Delius (Londra, 2001), s. 96. Kadim Orta Doğu ve Orta Asya'daki daire planlı kentler hakkında bkz., B. Brentjes, "The Central Asian Square in a Circle Plan," *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, 5 (1991), s. 180–83.

12 O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 103.

13 Bağdat'ın daha geniş olduğunu iddia edenler için bkz., E. Hertzfeld, *Archaeolo- gische Reise im Euphrat und Tigris Gebiet* (Berlin, 1922), Bl. 2. Krş. Richard Ettinghausen ve Oleg Grabar, *The Art and Architecture of Islam 650–1250* (New Haven, 1987), s. 75–79.

14 Ross Burns, *Damascus: A History* (New York, 2005), s. 280n44.

15 Lassner, "The Caliph's Personal Domain," s. 108 ve 115.



Figür 5.1. Halife Mansur'un inşa ettirdiği Bağdat'a örnek oluşturmuş olması muhtemel olan Merv'deki 2,500 senelik hisar, Erk Kalesi 762'de kurulmuştu. ■ OrexCa'nın izniyle, Taşkent, Özbekistan. www. OrexCA.com Fotoğraf: DN Tur

ile Mansur'un kurdurduğu Barış Kenti'nin büyüklüğü arasında pek fark olmadığı söylenebilir.

Üçüncü sav ise daire şeklindeki planın Bermek ailesinin Budist merkezi olan Belh'ten geldiğini belirtmektedir.[16] Daire formunda kurulmuş olan Nevbahar manastırı Merv'deki hisardan çok daha küçüktü. Budist tapınağının ölü noktasında *stupa*nın etrafı sancaklarla donatılmış sivri kubbesi vardı. Büyüklükleri dışında Nevbahar ile Mansur'un kenti arasındaki bazı temel farklılıklar vardı. Nevbahar'da bir ana merkezin etrafına konuşlandırılmış merkezcikler varken Daire Kenti'nin iç kısmının çoğu Erk Kalesi'nde olduğu gibi ilginç biçimde daire dâhilindeki asimetrik tarzda yerleştirilmiş olan düz çizgi hâlindeki saray külliyesinden oluşmaktaydı.

Hem Erk Kalesi hem de Nevbahar savları Halid ibn-i Bermek'in planlama sürecinde sahip olduğu bilinen rolü ile örtüşmektedir. Ancak Mansur gibi gaddar bir Müslümanın başkenti için bir Budist merkezini model almış olmasını düşünmek zordur. Kaldı ki bu merkezi kendisi hiç görmemişti. Bu sebeple Erk Kalesi'nin örnek alınmış olması daha muhtemeldir. Her şey bir yana Merv Abbasileri iktidara taşıyan merkezdi. Mansur'un bu kentten esinlenmiş olduğu fikri kente saygı duyduğunu gösteren başka hareketleriyle de uyumludur. Örneğin halifeliğin elindeki kentlerin hiçbirinin sokağına Merv haricinde başka bir kentin adı verilmemişti. Üstelik Mansur Erk Kalesi'ni bizzat ziyaret etmişti.

16 Christopher T. Beckwith, "The Plan of the City of Peace: Central Asian Iranian Factors in Early Abbasid Design," *Acta Orientaliae Academiae Scientarum Hungaricae* 38 (1984), s. 126–47.

Böylece sonraki iki asır boyunca dünyanın en müthiş kenti olacak olan Bağdat'ın Orta Asya'dan ilhamla kurulmuş olduğu söylenebilir. Mansur'un daire şeklindeki kenti kısa süre sonra dünyanın en hızlı büyüyen metropolü tarafından yutulacak olsa da Doğu'dan Bağdat'a gelen kültür rüzgarının gücünün yaşayan bir hatırlatıcısı olarak kalacaktı. Batı'da, daha sonra Avrupa kentlerinin prensesi olacak olan Venedik Mansur'un Bağdat'ı kurmasından ancak altmış sene sonra bağımsızlığını kazanacak ve terakki etmeye başlayacaktı. Kuruluşunun ilk yüz elli senesi boyunca Bağdat'ta etkili olan kültürel faaliyet kasırgasının başka hiçbir yerde eşi benzeri yoktu.

Hem Zampara Hem Cihatçı: Harun Reşit

Mansur'un 776'da ölmesinin ardından yirmi yaşındaki oğlu Harun Reşit pek bir zorlukla karşılaşmadan "Emir'ül Müminin" olmuştu. Yirmi beş sene tahtta oturacak olan Harun daha sonra "Adil Harun" olarak anılacaktı. Aynı şekilde kendisine "Cömert Harun" lakabı da takılacaktı, zira döneminde Bağdat dünyanın en zengin kenti hâline gelmiş ve idaresi oldukça cömert tavırlar sergilemişti. Servetini iyi işler için harcamasından ötürü Harun birbiriyle başka konularda asla anlaşamayan bütün tarihçiler tarafından Bağdat'ın altın çağının hamisi ve kadim dönem ile Rönesans arasındaki müthiş entelektüel gelişimin teminatçısı ilan edilmiştir.[17]

Tarihçilerin muğlak bıraktığı nokta Harun'un, isminin daima birlikte anıldığı, kültürel coşkunluğa bizzat mı öncülük ettiği yoksa bu kültürel coşkunluğun başkalarının rehberliği altında oluşmasına müsaade mi ettiğidir. Bir taraftan bakıldığında bu soru huysuzca bir tavırdan ötürü soruluyor gibi görünmektedir. Bu huysuzluk tarihe mâl olmuş figürlerin gerçekte ne olduklarını ortaya çıkartmayı vazife edinmiş tarihi düzeltmeye çalışanların kaçınılmaz tavırlarından biridir. Bizim böyle bir tavrımızın olması söz konusu değildir. Diğer taraftan bakıldığında ise bu soru bir gerçeğe işaret etmektedir, zira daha önce de karşımıza çıkmış olan Orta Asya'nın büyük ailelerinden Bermekîlerin Bağdat'taki oldukça önemli faaliyetlerine bir pencere açmaktadır.

Şurası kesindir ki on dört Emevi ve dört Abbasi halifesi de dâhil olmak üzere daha önce gelen halifelerden hiçbirisi Harun kadar iyi

17 Örneğin bkz., Andre Clot, *Harun al-Rashid and the World of the Thousand and One Nights* (Londra, 1986), s. 33 vd.

bir tahsil görmemişlerdi. Babası akl-ı selim ile hareket ederek Harun'u Halid ibn-i Bermek'in, engin bir bilgi hazinesine ve zekâya sahip olan oğlu Yahya'ya teslim etmişti.[18] Bermek ailesinin uyguladıkları müfredatta hem kadim hem de dönem metinlerinin okunması ve bir o kadar önemli olan, nazariyatın fiiliyata dökülmesi vardı. Yahya ibn-i Bermek her ikisinde de gayet tecrübeliydi. Bunun dışında Yahya önceki halifeye vezirlik de yapmıştı.

Harun'a kültür üreticisi unvanını atfetmeden önce şahsiyetinin ciddiyetten uzak yanlarını da ele almak gerekir.[19] *Bin Bir Gece Masalları*'nda hakkında anlatılan hikâyelerin yarısının uydurma olduğu düşünülse bile diğer yarısı karşımızda durmaktadır. Bu hikâyeler ve diğer kayıtlarda Harun geceleri Bağdat sokaklarında arzulu kadınlar aramaktadır. Her zaman tebdil-i kıyafetle yürütülen bu gece faaliyetlerinde Harun'un yanında genelde hocasının oğullarından, yakın dostu Cafer ibn-i Bermek bulunmaktadır. Cafer'in Dicle kenarına inilen, şarkılar söylenen ve âlem yapılan bu maceralardan babasına bahsetmiş olduğuna inanmak yersizdir. Söz gelimi bir gece kocası tarafından vücudu parçalanmış olan bir kadına rastlamaları gibi bugüne ulaşan hikâyelerden bazılarının oldukça ayrıntılı olması doğrulukları konusunda pek az şüpheye yer bırakmaktadır.

Tüm bu hikâyelerin iftira olduğu kabul edilse bile Harun'un şarap içmeyi ana teması hâline getirmiş, yeni gelişmekte olan şiir türü ile ilişkilendirilmesi bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Kadın düşkünlüğü konusunda da daha güvenilir kaynaklar Harun'un geniş haremindeki kadınların isimlerini bile vermektedir.[20]

Harun hiçbir konuda olmadığı kadar inancın asker gücüyle yayılması manasına gelen cihat ilkesine olan sadakatinde ciddiyet göstermişti.[21] Orduya çok para harcamış ve hatta her savaşa bizzat komutanlık yapmıştı. Halife olmasından önce başlayarak en büyük saplantısı Hristiyan Bizans'ın başkenti Konstantinopolis'i fethetmekti. Kuşatması başarısız

18 A.g.e., s. 36; Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World*, s. 53.

19 C. E. Bosworth, *The Abbasid Caliphate in Equilibrium*, *The History of al-Tabari*, Cl. 30, (Albany, 1989), s. xvii vd.

20 Clot, *Harun al-Rashid*, s. 218 ve 46.

21 Bu, *cihad*ın içe dönük bir süreç olduğu şeklindeki açıklamasını inkâr etmek manasına gelmemektedir.

olmuş olsa da Bizans'a karşı yürüttüğü mücadele en büyük önceliği bu kenti fethetmek olmuştu. Bu uğurda başkenti Suriye'nin kuzeyindeki Rakka kentine taşıyarak on yıldan fazla süreliğine Bağdat'ı terk etmişti. Tüm bu yiğitliklerinin bedeli oldukça ağır olmuştu. Hem imparatorluğun idaresini ihmal etmişti hem de savaşların halifeliğin kaynaklarına getirdiği maliyetten ötürü Kuzey Afrika'dan Orta Asya'ya kadar birçok yerde huzursuzluk ve merkezi terk etme eğilimi baş göstermişti. Böylece Abbasilerin çöküşü halifeliğin altın çağında başlamış olmuştu.[22]

Bermekîler darbe denilecek bir manevra yaparak Harun'u başa getirmişlerdi. Harun'un Bağdat'tan uzak kaldığı sürede kent kendilerine kalmıştı. Üç ayrı halife döneminde de vezir ve baş vezir olmuş, Harun döneminde de bu görevlerine devam etmişlerdi. Aslına bakılırsa halifeliği Orta Asyalılar yönetiyorlardı.

İktidar ile olan münasebetleri sayesinde Bermekîler müthiş bir servet elde etmişlerdi. Sonlarını da bu servet getirecekti. Ama o an için har vurup harman savuruyorlardı. Rivayete göre Yahya kasrındaki bir odasının zeminini altınla kaplatmıştı. Harun ile çıktığı gezintileriyle hatırlanan oğlu Cafer oturacağı ev için yirmi milyon altın parçası kullanmıştı. Eğlencelerindeki müsriflik *Bin Bir Gece Masalları*'nda bahsedilen "bir Bermekî ziyafeti" tabirinden belli olmaktadır. Aile Orta Asya ile olan bağlarını koparmamıştı. Huzursuzluk çıkınca Yahya tüm Orta Asya'nın valisi olarak bölgeye dönmüştü. Ailesinin ana yurdu olan Belh de görev alanı dâhilindeydi. Bölgeye olan sadakatini toplanan tüm vergilerin bölge için harcanmasını sağlayarak göstermişti. Bağdat'ı hiçe sayan bu uygulaması sebebiyle görevden alınmıştı. Yerine başkasının gönderilmesiyle eski sömürü ve direniş döngüsü geri gelmişti.[23] Daha da önemlisi Orta Asyalı entelektüeller Bermekîlerin verdikleri davetlerde ve münazaraların yapıldığı akşamlarda genelde onur konuklarıydılar.

Kültür alanında gayr-ı resmî de olsa Harun Reşit ile Bermekîler arasında bir iş bölümü ortaya çıkmıştı. Halife neredeyse tamamı Arap olan şairlerin ve müzisyenlerin hamiliği vazifesini üstlenmişti. Bermekîler ise genellikle Orta Asyalı olan İranî ve Türkî halkların mensuplarının başı çektiği tabiat ilimleri ile beşerî ilimlere yönelmişlerdi. Yahya Bermek, oğlu Cafer ve aralarında bu işlere en ciddiyetle eğilmiş olan ikinci oğlu

22 Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World*, s. 211.

23 Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, s. 145.

Fazıl Bağdat'taki felsefe, matematik, gökbilimi ve tıptaki yeni düşüncelerin en faal destekçileri olmuşlardı.[24] Bu alanların çoğunda ışık saçanlar bugünkü İran'ın değil, Orta Asya'nın kalbinden gelenlerdi.

Bermekîlerin dünya medeniyetine yaptıkları en büyük katkı kadim Yunan'dan yapılan tercüme faaliyetlerini desteklemiş olmalarıdır. Halife Mansur birkaç tercüme yaptırmıştı ama ilgi duyduğu alanlar yıldız ilminin ötesine nadiren geçmişti.[25] Şayet Bermekîler olmasaydı ve Bağdat'a kapsamlı bir vizyon sunmamış olsalardı, belki Harun Reşit de bu yoldan gidecekti. Asırlar boyunca Budist Bermekîler Hindistan ve Orta Asya arasında kültür arabulucuları olarak vazife görmüşlerdi. Soğdiana, Horasan ve diğer merkezler ile birlikte Nevbahar'daki manastır Hindistan'dan gelen Budist metinlerini tercüme edip ve derleyip Çin'e iletme merkezi olmuştu. Şimdi Müslüman Bermekîler de bu geleneği devam ettiriyorlar, Doğu'nun ilmi ile Bağdat arasında bir köprü oluşturuyorlardı. Hindistan'dan gelen tıp metinlerinin tercüme edilmesi faaliyetine bakan ve daha sonra Bağdat'taki tıp ilminin destekçiliğini yapan Yahya ibn-i Bermek idi.

Bermekîler asırlar içerisinde edindikleri tecrübe sayesinde tam manasıyla açık görüşlü kimseler hâline gelmişlerdi. Orta Asyalı Budistler olarak başta Hindistan olmak üzere diğer kültürlerin başarılarının kendi faydalarına olduğunun ve bölge halkının dünyaya daha geniş açıdan bakmakla bir şey kaybetmeyeceklerinin farkındalardı. Aynı zamanda Sanskritçe, Akatça ve Grekçe metinlerin Merv'de yapılmış olan tercümelerinden haberdar oldukları gibi bu metinlerin hayatlarına katacakları zenginliğin de şuurundalardı.[26] Bağdat'tayken bölgede daha evvel hüküm sürmüş olan muhteşem Sasani İmparatorluğu'nun başka halkların başarılarına karşı benzer bir tavır sergilediklerini öğrenmişlerdi. Sasanilerin üçüncü asır gibi erken bir tarihte Cündişapur'u kurarak ekseriyetle Yunanca ve Süryanice olmak üzere kadim metinlerin tercümesini ve tahlilini yaptıklarını biliyorlardı. Son olarak Sasanilerin bu işe bütçe ayırmaktan imtina etmediklerini fark etmişlerdi. Üstelik bu merkezdeki mütercimlerin bazıları Hristiyandı. Hatta Bizans

24 Clot, *Harun al-Rashid*, s. 54–56.

25 Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, s. 33.

26 Yazberdiev tarafından alıntılanan D. I. Evarnitsky, "The Ancient Merv and Its Libraries," s. 142.

İmparatorluğu topraklarından sürülen bazı kimseler için İran'ın korunaklı bir yer olduğu bilinmekteydi.[27]

Mütercimlerin vazifesi Yunanca ve Süryanice metinleri Pehleviceye, yani Sasani İmparatorluğu'nun saray diline tercüme etmekti. Bu sayede Bermekîlerin her zaman destekledikleri bir kozmopolit yapı oluşmuştu. Bu durum Cündişapur'da asıl odaklanılan alan olan Bermekîlerin hususi alaka gösterdikleri tıbba zarar vermemişti. Bağdat'a gelen ilk Nasturi Hristiyan mütercimler derhal Bermekîlerin kanatları altına sığınmışlardı.

Bermekîler aynı zamanda Sanskritçeden yapılan tercümeleri de desteklemişlerdi. Bermekîlerin faaliyetlerini yakından inceleyen Kevin van Bladel Aydınlanma Çağı'nda Sanskritçeden yapılan tercümelerin "neredeyse tamamının" bu Belhli, eski Budist ailenin, özellikle de Yahya'nın inisiyatifi ile gerçekleştirildiği sonucuna ulaşmıştır.[28] Tercüme metinlerin arasında birçok gökbilimi risaleleri de mevcut olmasına karşın Bermekîlerin hastanelerinde kullanılabilecek tıp metinleri başı çekmekteydi. Bu Orta Asyalı kanal sayesinde Hint düşüncesinin temel eserleri kadim Yunan metinleri ile aynı zamanda İslam dünyasına girmişti.

Peki Bermekîlerin desteklediği bu tercüme faaliyetlerinin dinî bir gündemi de var mıydı? Ailenin Nevbahar'daki tercüme faaliyetleri böylesi bir gündeme sahipti. Amaç Budizm'i yaymaktı. Aynı şekilde Zerdüştler de kendi dinlerinin bazı metinlerini tebliğ yapmış olmak gayesiyle Arapçaya tercüme etmişlerdi.[29] Fakat Bermekîler ve Bağdat'taki saray tercüme edilmek üzere en ziyade tıp, bilim ve felsefe ile ilgili eserler seçmişti. Yunan düşüncesinin Arapçaya tercüme edilmesinin açıktan açığa bir dinî saik ile yapılmadığı iddiası doğru olabilir ama bu durum tercümelerin din üzerinde hiçbir tesir yaratmadığı manasına da gelmez. Kaldı ki filozof John M. Cooper "eskiler felsefeyi . . . tek yetkin zemin ve insan hayatının bütünü için rehber olarak kabul etmişlerdir. . . . Felsefe bir kimsenin hayatının tamamına yön verici olabilirdi," demektedir.[30]

27 Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, s. 13; Cyril Elgood, *A Medical History of Persia* (Cambridge, 1951).

28 Van Bladel, "The Bactrian Background of the Barmakids," s. 43, s. 82–83.

29 Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, s. 46–47; Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World*, s. 44; Ahmad Shalaby, *History of Muslim Education* (Beyrut, 1954), s. 26 vd.

30 John M. Cooper, *Pursuits of Wisdom; Six Ways of Life in Ancient Philosophy, from Socrates to Plotinus* (Princeton, 2012), s. 6–7.

Artık Hristiyanların vahye dayalı inançları için de Müslümanların rehber niteliğindeki vahiyleri için de dedikleri tam olarak bu idi. Klasik Yunan felsefesi ve İslam, bir başka deyişle, çarpışmak üzerelerdi. Zaman içerisinde hem Hristiyan hem de Müslüman düşünürler Platon'un sonraki takipçilerine daha fazla odaklanmaya ve Yunan klasik döneminin maddeci düşünürlerinin aksine manevî dünyaya ve ruha daha fazla vurgu yapmaya başlamışlardı. Hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar neoplatoncuların eserlerini tercih ettiklerini düşünüyorlardı ama tam tersi de doğruydu. En başından itibaren her iki inancın da takva sahipleri felsefenin dine yardımcı olmasından çok alternatif oluşturacağından endişe ediyorlardı. Müslümanlar arasında, özellikle de Orta Asya'da, bu düşüncenin yaygınlaşması hızlıca olmayacaktı. Fakat sonunda yaygınlık kazandığında sadece İslam âlemindeki felsefe geleneği değil, aynı zamanda mevcut Yunan düşüncesi de zayıflayacaktı.

Tercümelerin maliyetini karşılayan Bermekîler sonunda kendilerini kitap işinin içinde bulmuşlardı. Ismarladıkları tercümelerin konuları muhtelif toplantılarda anlatılıyordu. Bu toplantılara katılanlar da hâliyle birer nüsha istiyorlardı. Bu talebi karşılayabilmek için Bermekîler Bağdat'ta ilk kağıt imalathanesini kurmuşlardı.[31] Hatta kaliteli kağıt türlerinden birine Bermekîlerden birisinin ismi verilmişti.[32] Kitaba olan talebin artmasıyla istinsah ticareti ilerlemişti. Kısa süre içinde kitapçılar açılmış, hatta kitap mezatları düzenlenmeye başlanmış ve böylece kısa sürede Bağdat yazılı dünyanın hem üretildiği hem de pazarlandığı bir merkeze dönüşmüştü.[33]

Bermekîlerin Tercüme Hareketinin Kör Noktaları

Bermekîlerce Bağdat'ta başlatılan tercüme faaliyeti doğrudan elde edilmiş bir kültürel başarıydı. Hızla genişleyen Arap okur kitlesi ilk defa kadim Akdeniz dünyasının klasik dönem yazarlarının eserlerine ulaşmışlardı. Müteakip asırda tercüme edilecek olan eserlerin yazarları arasında Aristo, Batlamyus, Öklid, Aristarkus, Arşimet, Nikomedes, Hiparkus ve Heron da vardı. Bunu başarmak için halifelik Zerdüşt Sasani İmparatorluğu'nun Cündişapur'dakine benzer bir tercüme ve ilim merkezi

31 Clot, *Harun al-Rashid*, s. 209.
32 Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, s. 13.
33 Shalaby, *History of Muslim Education*, s. 26 vd.

modeli benimsemişti. Bu modelde edebiyat ve tarih metinleri yerine işe yarar oldukları düşünülen eserlere odaklanılmıştı.

Cündişapur örneğindeki Sasanilerin rolünü bu sefer Bermekîler üstlenmişlerdi. Açık görüşlülükleri ve Belh ve Merv'de hem tercüme hem de muhtelif ilim dallarından beslenme tecrübeleri sayesinde Bağdat'ta bir Müslüman Cündişapur ya da Nevbahar oluşturmanın kıymetinin farkına varmışlar ve kaynaklarını bu uğurda sarf etmişlerdi. Tarihçi Peter Brown Bağdat ve İran'daki bu tercüme merkezlerinin klasik Akdeniz medeniyetinin son filizleri olduklarını söylemektedir.[34] Aslında Orta Asya ve Orta Asyalıların bu filizlenmede oynadıkları hayatî rolden de bahsedebilirdi.

Suriye'nin Arap Hristiyanlarının aksine çok az sayıda Arap Müslüman ya da Orta Asyalı Yunanca öğrenme zahmetine katlanmışlardı. Latincenin ise esamesi okunmuyordu. En azından belli sahalarda buna ihtiyaçları da yoktu. Artık Bermekîler ve diğer malî destekçiler sayesinde araştırmacılar matematik, geometri, gökbilimi, fizik, coğrafya ve tıp konularında o güne ulaşabilen tüm eserlere sahiplerdi. İskenderiyeli I. Batlamyus (M.Ö. 323-283) döneminde yaşamış Yunanca konuşan kadim dönem yazarlarından eserleri Arapçaya tercüme edilenler en başta geliyorlardı. Bu isimler arasında Öklid'in özellikle üzerinde durulması gerekir, zira matematik ve geometride daha sonra yapılacak olan tüm çalışmalar *Elementler* isimli eseri üzerine bina edilmişti. Arap okurları "Geometrinin Babası" ile tanıştıran Bermekîlerin yaptırdığı tercümeydi. Sonraki çalışmalar ortaya koymuştur ki Öklid'i tercüme eden de Mervli Ali bin Sehl Taberî (838-870) isimli bir başka Orta Asyalıdır.[35]

Bermekîleri, bilhassa da Harun'un dostu ve veziri Cafer ibn-i Bermek'i hakikaten dünyayı değiştirmiş olan tercüme faaliyetleri dolayısıyla methederken, kendilerinin ve haleflerinin neleri tercüme *etmediklerine* de göz atmak gerekir. Bağdat'taki mütercimlerin Cündişapur'daki seleflerinin yolundan giderek uygulamada işe yarayan eserleri seçip, geri kalanını görmezden geldikleri belirtilmişti.[36] Elbette bu iddia

34 Peter Brown, *The World of Late Antiquity* (Londra, 1971), s. 201.

35 O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 110.

36 Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, Bl. 5; ayrıca bkz., Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East* (New York, 2002), s. 139.

mübalağalıdır ama tercüme edilmemiş olan metinler de dikkate değerdir. Yunan yazarlardan matematikçileri, bilim adamlarını ve felsefecileri el üstünde tutarken Eshilos, Sofokles ve Euripides gibi büyük trajedi yazarlarını da düzenli şekilde görmezden gelmişlerdir. Acaba trajediye ve kaderin işi denilip geçilen insan hayatındaki ölümcül kusurlara ilişkin bir anlayış gelişmiş olsaydı İslam dünyasında ne gibi farklılıklar olurdu? Acaba Aristofanes'in uygunsuz, saygısız ve zaman zaman müstehcen komedilerini seyredip gülmekten kırılar mıydı? Ya da kendi eserlerini ortaya koyarlar mıydı? Bunların cevabını asla bilemeyeceğiz, çünkü trajedi fikri, mensupları tercüme faaliyetine öncülük etmiş olan üç tek tanrılı dine, yani Zerdüştlüğe, Hristiyanlığa ve İslam'a aykırıydı.

Kafa karıştırıcı olan Bermekîlerin ve o dönemdekilerin bilhassa Herodot ve Thukididis olmak üzere Yunan tarihçileri ve Yunan siyasî düşüncesinin en önemli eseri olan Aristo'nun *Siyaset*'i ile ilgilenmemiş olmalarıdır. Belki de bu tarihçilerin görmezden gelinmesinin sebebi Pers iktidarını alaşağı eden ve sonrasında, Büyük İskender'in komutasında İran'ın ilk büyük imparatorluğunu ve başkenti Persepolis'i yerle bir eden bir halkın tarihini anlatıyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Bağdat kentte bulunan İranlılar yüzünden böyle önyargılı bir tavır sergilemiş veya kendince bir düşmanlık oluşturmuş olabilir. Ya da bu mesele doğrudan bu metinlere ulaşılamamış olmasıyla ilgilidir. Sebep ne olursa olsun neticeleri oldukça etkilidir. Araplar şayet Herodot'u okumuş olsalardı Kroisos ve Midas gibi görünüşte tamamıyla muktedir hükümdarların aslında diken üstünde olduklarını öğrenebilirlerdi. Şayet Thukididis'i okumuş olsalardı orduyu ve savaşı merkeze alarak teşkilatlanan devletlerin nasıl feci neticelerle karşılaştıklarını görebilirlerdi. Kaldı ki Harun Reşit döneminde halifeliğin düştüğü durum tam olarak böyleydi.

Aristo'nun *Siyaset* kitabının tercüme edilmemiş olmasının da benzer neticeleri olmuştur. Tercüme edilmemesinin sebebi böylesi bir siyaset düşüncesine karşı olunmasından kaynaklanmamaktaydı. Nitekim tüm Müslüman düşüncesi siyasî idi. Dokuzuncu asrın ortalarında Platon'un bir "filozof kral" idaresi altında ahlaki rehber olarak devleti kutsallaştırdığı *Devlet* isimli eseri tercüme ya da en azından şerh edilmişti. Ancak her nedense Aristo'nun siyasî hayatın uygulamaya dönük tarafını ve birçok sahada yurttaşlığı ayrıntılı bir biçimde ele aldığı *Siyaset*'i modern döneme kadar Arap okuyucuya ulaşamamıştır. Aksine, on

ikinci asırda Latinceden Yunancaya yapılan tercümesi sayesinde Thomas Aquinas *Siyaset* üzerine kafa yormaktaydı.[37]

Son olarak Bermekîler idaresi altında Bağdat'ta başlayan Farsça-Arapça tercüme hareketinin Latince yazılmış eserlerin neredeyse tamamını görmezden gelmiş olması merak konusudur. Hâlbuki Latince eserler önce İranlıların daha sonra Arapların metinler noktasında yardımına müracaat ettikleri Suriyeli Hristiyanların tercüme yapmaya başladıkları dönemde doğu Akdeniz'deki Ortodoks Hristiyanlar tarafından bilinmektelerdi. Yine de Çiçero'nun Roma Senatosu'nda yurttaşlığa ilişkin nutukları, iyi bir idare için insanî kaygılar içeren Seneca'nın denemeleri ya da Marcus Aurelius'un olmaması hâlinde dünyanın anlamsızlaşacağını savunduğu ferdî tahammüle duyulan ihtiyaç hakkındaki tefekkür mahsulü stoacı metinleri gibi Latince eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi hâlinde Bağdat ya da Buhara'da nasıl bir tesir yaratabilecek olduğunu irdelemek ilginç olacaktır.

Bağdat'taki uzmanların başarıyla tercüme ettikleri metinlerin adedi göz önüne alındığında bu tarz sorular bu mütercimlere haksızlık etmek olacaktır.[38] Bu tercümeler Sincan'dan Atlas Okyanusu kıyılarına kadar derin bir tesir bırakacaktı. Bu tesir en fazla Bağdat ve Orta Asya'da kendisini hissettirecekti.

Bermekîlerin Düşüşü

İktidar kişinin dikkatini dağıtır. Harun Reşit iki konuda da çok ileri gitmişti. Önceleri bedenî hazlar, sonrasında ise Bağdat'tan on yıl uzak kalmasına sebep olan Bizans ve batıdaki diğer düşmanlarına karşı yürüttüğü haşin cihadın bitmeyen ihtiyaçları yüzünden dikkati dağılmıştı. Bu yıllarda Bermekîlerin gücü iyice artmıştı. Harun'un eski dostu Cafer artık kendi ordusunu komuta ediyordu. Bu ordu sayesinde başkentte ağırlığını hissettiriyordu. Halkın artık Harun'u Bermekîlerin kuklası olarak gördüğü ve bu ailenin mensuplarının servet ve gösterişte halifeyi geçtikleri dedikoduları dolaşıyordu. Bu dedikodular Harun'un kulağına gitmişti. Daha da kötüsü Harun'un kalabalık ordusu ve bitmek bilmeyen akınları yüzünden imparatorluğun birçok bölgesinden vergi toplanamaz

37 Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Politics*, trc. Richard J. Regan (Indianapolis, 2007).

38 Bkz., Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, s. 152 vd.

olmuştu. Orta Asya'nın toprak sahibi soyluları arasında isyan çıkması muhtemeldi. Harun bu durumdan Bermekîleri mesul tutuyordu.

Bu ve ne oldukları pek bilinmeyen bazı diğer sebeplerle Harun 803 senesinde Bermekîleri yok etmişti. Hiç vakit kaybetmeden kendisine hocalık ve uzun süre vezirlik yapmış olan Yahya'yı ve aynı zamanda Fazıl'ı hapse attırmıştı. İşin daha da kötü tarafı eski dostu Cafer'i öldürtüp parçalattığı bedenini Dicle üzerindeki köprülerde sergiletmişti.[39] İktidar yeniden, tamamıyla tahttakinin elindeydi. Ama halife kim olacaktı? Her zaman dağınık ve dolayısıyla da tez canlı olan Harun son seferine çıkıyordu. Bir mahallî idarecinin akılsızlığı yüzünden patlak veren utanç verici bir skandalı ortadan kaldırmak ve Bermekîlerin başının altından çıktığını düşündüğü huzursuzluğun ardından bölgeyi teskin etmek için Merv ve Semerkant'a gitmişti.[40] Harun Reşit bu sefer esnasında, Horasan bölgesindeki Tus kentinde hayata veda edecekti.

Memûn: Aklın Koşulsuz Savunucusu

Harun'un yaptığı son işlerden biri belki de en aptalca işiydi. Emin ve Memûn isimli iki oğlundan birini halef olarak tayin etmek yerine halifeliği bölmüş ve iki kardeşe Kabe'de beraberce yöneteceklerine dair yemin ettirmişti. İç savaş çıkartacak olan bu formülün kültürel bir tarafı vardı, zira Emin'in annesi Arap, Memûn'unki ise İranlıydı.[41] Halife Memûn çoktan Abbasi halifeliğini iktidara taşıyan Merv'e yerleşmiş, halifeliğin gücünün tazelenmesini beklemekteydi.

Memûn, Abbas diye Mervli bir şairin yazdığı manzum bir eserle karşılanmıştı. Abbas Arapçada da oldukça mahir olmasına karşın bu önemli tayin için ana dilinde, yeni filizlenen Yeni Farsça dilini tercih etmişti:

Benden önce hiçbir şair yazmadı böyle bir methiye
Farsça lisanı kifayet etmez nasıl başlanacağına bu mısraa
Fakat budur size övgü düzerken bu lisanı tercih etmemin sebebi
Zat-ı âlinizi methetmek ile mısralarım elde edecektir zarafeti ve samimiyeti.[42]

39 Bermekîlerin düşüşü hakkında bkz., Clot, *Harun al-Rashid*, s. 85 vd.

40 Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World*, s. 79.

41 Clot, *Harun al-Rashid*, s. 82–84; Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World*, s. 70 vd.

42 A. V. Williams Jackson, *Early Persian Poetry* (New York, 1920), s. 17.

Abbas gibi diğer Orta Asyalılar da Memûn'u bölgelerini Bağdat'taki güçlere karşı müdafaa edecek başında tacı olan yeni Ebu Müslim olarak karşılamışlardı. Kardeşi ve rakibi Emin, Orta Asya üzerine bir ordu göndermeye kalkıştığı zaman Memûn'un büyük ölçüde Türklerden oluşan ordusu kolayca galip gelmişti. Emin'in engel olmaktan çıkmasıyla Memûn Bağdat'a yürümüştü. Ancak bölgenin Arapları ve kent halkı Orta Asya'dan gelen bu istilâ teşebbüsüne karşı birleşmiş ve Ağustos 812'den Eylül 813'e kadar sürecek olan kuşatma başlamıştı. Kuşatma ile geçen sene berbat bir seneydi. Kuşatanlar kuşatılanlar ile çarpışıyor ve kentin içinde de çatışma hâlindeki taraflar eşit derecede kan döküyorlardı. Kent sonunda Memûn'a direnemeyip düşmüştü. Halk katledilmiş, evler ve saraylar harap edilmişlerdi. Memûn 819'a kadar Merv'de uygun bir vakit kollayacaktı. Böylece on sene boyunca Merv halifeliğin, dolayısıyla da İslam âleminin büyükçe bir kısmının merkezi olmuş olacaktı.

Halife Mansur ve Ebu Müslim gibi Memûn da Merv'den memnundu. Kentin bin yıllık surlarının hemen yanı başında kendisine yeni bir saray inşa ettirmişti.[43] Bu sarayın kalıntıları oldukça büyük olduğunu göstermektedir. Memûn'un başta Bağdat'ı yeniden başkent yapmaya niyetli olmadığı açıktır. Memûn için Horasan'daki *dihkan*ların desteğini almaya çalışan baş vezir ve ordu kumandanı olan, daha sonradan İslam'a geçmiş Iraklı Fazıl bin Sehl de aynı kanaatteydi. Hakkında pek az şey bilinen bu "Svengali benzeri" kuvvetli figürün[44] Bermekîlerin himayesinde olduğu iddia edilmektedir. 819'da Memûn sonunda başkenti yeniden Bağdat'a taşımaya karar verdiğinde verdiği ilk emir Fazıl bin Sehl'in öldürülmesi olmuştu. Şurası açıktır ki otuz üç yaşındaki genç halife zengin ve inatçı bir vezirin gölgesinde kalmak istemiyordu.

Memûn Merv'de geçirdiği yıllarda ilim öğrenme konusunda oldukça istekli davranmıştı. Bu samimi isteği babası Harun Reşit'inkinden çok ötedeydi. Eski ve seçkin bir yerel rasathane Memûn'un himayesi altında gelişmeler kaydetmeye devam etmişti. Mühendislik ve basınç bilimi (pnömatik) de dâhil olmak üzere birçok alanda yapılan çalışmalara destek sağlamıştı. Desteği sayesinde üretilen âletlerden

---

43 Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate.* Aslında surlar M.Ö. 250'de İskender'in haleflerinden biri tarafından inşa edilmişti.

44 Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World*, s. 88 vd. ve 154.

biri yirminci asırda hava gücüyle çalışan âletler yaygınlaşıncaya kadar önemini koruyacaktı.[45] Aynı zamanda Merv'de tercüme faaliyetlerinin ilerleme kaydetmesine önayak olmuştu ki bu kentte tercüme faaliyetleri Bağdat'ın kurulmasından çok önce başlamıştı. Bu sayede birçok bilimsel çalışma tercüme edilmişti. Bağdat'ta yapıldıkları düşünülse bile aslında bu tercümelerde en büyük pay sahibi olan Merv'deki ilim meclisleriydi. DeLacy O'Leary, mevcut tüm delilleri kullanarak "Horasan'ın astronomik ve matematiksel tüm materyali Bağdat'a aktaran kanal" olduğunu belirtmektedir.[46] Memûn sonunda başkenti yeniden Bağdat'a taşımazsa imparatorluğun tamamının elinden çıkabileceğini fark etmişti. Yola çıktığında kendisine refakat eden heyette çok sayıda Orta Asyalı bilim adamı ve âlim vardı.

Kültürün destekçileri olarak Memûn ile babası arasındaki en büyük fark artık bu faaliyetlere Bermekîler ya da bir başkası değil, halifenin kendisinin öncülük ediyor olmasıydı. Bu karar Memûn'un karakterinin bir özelliğini ortaya koymaktadır. Bu özellik gelecek yıllarda kendi kabiliyetlerine mutlak güven olarak kendini gösterecekti. Memûn dikkat çekici, zeki, kendisini görevine adamış ama bununla beraber egoist ve bir iş yapmadan önce gerekli özeni göstermeyen bir adamdı. Kudüs'teki Kubbetü's Sahra'nın duvarına adını yazdırması kendisini ne denli yüce gördüğünün bir deliliydi.[47] Hem Merv hem de Bağdat'ta halifelikteki entelektüel hayatı derhal canlandıracaktı ama aceleciliği ve haddinden fazla özgüveni İslam âlemini bir krizin içine sürükleyecek ve bu kriz Orta Asya'nın hemen her yerinde kuvvetlice hissedilecekti.[48]

İslam'ın ilk asırlarında halifeler hem dünyevî hem de manevî otoriteye sahip olmalarını tabii görmektelerdi. Halifelere "Emir'ül Müminin" denmesi de bunun bir kanıtıydı. Şahsî eğilimler, savaşlar ve idarenin getirdiği yüklerin bazı halifelerin dinî faaliyetlerini kısıtladığı doğrudur ama Memûn'un vazifesine yaklaşımı asla bu şekilde değildi. En başından itibaren bütün dinî meselelerde öncü ve hakem olması

---

45 D. R. Hill, "Physics and Mechanics, Civic and Hydraulic Engineering," içn. *Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 252.

46 O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 83.

47 Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World*, s. 209.

48 Memûn'un başarılı bir biyografisi için bkz., Michael Cooperson, *Al-Ma'mun* (Oxford, 2005).

gerektiği kanaatindeydi. Memûn'un kafasında bu durum ulemanın tamamı üzerinde manevî ve ilmî otorite kurması olarak şekillenmişti. Bu sebeple İslam hakkında en geniş malumata sahip olduklarını ve dolayısıyla da halifeye rehberlik etmeleri gerektiğini düşünen kimselerle ihtilafa düşmüştü. Memûn inatla kendi dediğinde diretecekti ama sonunda işler ters tepecek ve ulema dünyevî iktidara karşı gelecekti. İslam bir daha eskisi gibi olmayacaktı.

Ebu Müslim'den beridir Abbasilerin sancağı siyahtı. Harun Reşit Konstantinopolis'in surlarına dayandığında bu sancağı taşımaktaydı. Memûn ise daha Merv'de iken sancağın rengini hemen yeşile çevirmişti. Oysa zamanında yeşil sancağın Şiiler tarafından kullanıldığını pekâlâ biliyordu. Memûn Sünniler ile Şiiler arasında derinleşen ayrılıkta bir taraf olmayı tercih etmemiş ve çekişme hâlindeki iki güruh arasında denge unsuru olmak istemiş olabilirdi ama birçokları bu değişikliğin, kardeşi Emin'i destekleyen Bağdat'taki Arap ve Sünni yapıya karşı Orta Asya ve İran'da Şiiliğe meyledebilecekleri harekete geçirebilecek ahmakça bir hamle olarak görmüşlerdi.

Daha da ileri giden Memûn, daha Merv'de iken, önde gelen din âlimlerinden Ali Rıza'yı Medine'den çağırtarak binlerce kişiyi toplamış ve halefi ilan etmişti. Bu beklenmedik hareket Memûn'a olan bölgedeki desteği kuvvetlendirmişti kuvvetlendirmesine ama halifeliği tamamıyla kutuplaştırmış ve Bağdat'ı iyice soğutmuştu. Memûn buna benzer hareketlerle birçok defa gidişatı değiştirmişti. Abbasi başkentini tekrar ele geçirmek üzere sefere çıkmışken babasının mezarından az bir mesafe ötede, Tus'ta duraklamıştı. Tus'ta emir kullarına Ali Rıza'yı zehirletmiş, ardından da delilleri ortadan kaldırmak için cinayeti işlettiği kimseleri öldürtmüştü. Vahşice saf değiştirmesi herkesi dehşete düşürmüş ve daha sonra Şii inancının ana unsurlarından biri hâline gelecek nüfuzlu bir şehit sembolü ortaya çıkartmıştı. Ali Rıza'nın bugün Meşhed'deki türbesi Şiiliğin en mukaddes dinî merkezlerinden biri olup İran'ın en fazla turist çeken yeridir.

Memûn ve Beyt'ül Hikme

Halife Memûn'un ismi en fazla kendisinin kurdurtup malî olarak desteklediği söylenen "Beyt'ül Hikme" (Hikmet Evi) ile anılmaktadır. Beyt'ül Hikme denilince akla usturlaba dikkat kesilmiş veya matematik

ya da metafiziğin inceliklerini tartışmak üzere ciddi bir mecliste toplanmış uzun sakallı ve cübbeli Orta Doğulu bilgeler gelmektedir.[49] İki asır boyunca devam ettiği söylenen bu kurum bilim adamlarının ve araştırmacıların hiçbir kısıtlama olmadan, saraydan gelen cömert destek sayesinde ciddi araştırmalar yapabildikleri bir Bilimler Akademisi olarak tasvir edilmektedir.[50]

Kurumun ismi Muhammed Peygamber'in bir hadisine dayandırılmaktadır. Bu hadis dokuzuncu asırda eski Budist merkezlerinden Tirmiz'de yaşamış olan Tirmizî tarafından derlenmiş hadis kitabında yer alsa da sahih olmadığı gerekçesiyle sonraki kitaplara alınmamıştır. Anlaşılan Memûn'un kurdurduğu söylenen Beyt'ül Hikme hakkındaki geri kalan her şey benzer sonuçlar doğurmuş şüphelerin muhatabıydı. Beyt'ül Hikme gerçekten de bir araştırma üniversitesi ya da akademi gibi resmî bir kuruluş muydu? Neredeyse kesinlikle ifade edilebilir ki hayır, değildi. Tarihî kayıtlarda Beyt'ül Hikme'nin ne bir müdürünün ismi geçmektedir ne mensuplarının listesi vardır ne binasından bahsedilmektedir ne de düzenli toplantılarından söz edilmektedir.

Bu kayıtlardan anlaşılan şudur; halife ya da muhtelif vezirler tarafından desteklenen, sürekli olarak değişen, resmî bir bağları olmayan ve büyük kütüphanelerde toplanan âlim zümreleri vardır. Bu büyük kütüphanenin Bermekîlerin kitap koleksiyonundan oluştuğu neredeyse kesindir. Bu kitaplarla ailenin dağıtılmasının ardından halifenin kütüphanesi oluşturulmuştu. İlk kütüphanecilerden birisi Mervli bir astroloğun oğlu olan Fazıl ibn-i Nevbaht'tı. Babasının ihtisas sahası olan yıldız ilminin yanı sıra Fazıl Yunancadan tercümeler yapmıştı. Daha erken dönemde nasıl olduğu muğlak olsa da Memûn zamanında Fazıl ibn-i Nevbaht'ın ve bazı diğer araştırmacıların maaşları ile tercümelerin maliyetlerinin halifelik tarafından karşılandığı kesindi. Bu uzman kimseler muhtelif milletler ve dinlere mensuplardı. Aralarında Suriyeli Hristiyanlar öne çıkmaktaydı. Bunun sebebi basitti. Çoğu Cündişapur'dan getirilmiş olan bu Suriyeli Hristiyanlar, hem Arapça hem de Yunanca biliyorlardı. Bazen saray yeni kitapların elde edilmesi için ulaşım

---

49 Lyons kitabında bu tarifi Arap başarılarının bir sembolü olarak kullanmaktadır. Bkz., Lyons, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization* (New York, 2009).

50 Daha makul bir açıklama için bkz., Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, s. 5.

maliyetini ödemekteydi. Harun Reşit'in ilk yıllarında Konstantinopolis'e en azından bu amaçla bir seyahat tertip edildiği bilinmektedir. Kütüphanenin yanı sıra halife rasathanenin giderlerini de karşılamaktaydı. Memûn kendi döneminde Merv'de gelişen rasathanenin bir benzerini de Bağdat'ta kurdurmuştu. Gökbilimi ve diğer bilim dalları birbiri ile doğrudan alakalı oldukları için her iki merkezdeki araştırmacıların birbirleri ile ilişki içinde olduklarını varsaymak hatalı olmayacaktır.

İşte meşhur Beyt'ül Hikme böyle bir şeydi. Kurum olarak sonraları yapılan tasvirlerinden daha mütevazı olan bu "kütüphane ve tercüme dairesi" ilim dünyası için hayatî olan bazı imkânlar sağlamaktaydı; yoğunlaşmak için vakit bulma ve maddi kazanç derdiyle dış müdahaleden kurtulma.

Böylesi cömert malî destek ancak kabiliyetin tespit edilmesi ve devşirilmesi zirvedeyken devam edebilirdi. Beyt'ül Hikme'nin başındakiler bu vazifedeki maharetlerini ispat etmişlerdi. Bu kimselerin aynı Mısır'daki İskenderiye Kütüphanesi'nin çok sayıda bilim adamından oluşan bir takımı ukdesinde barındırması ve 1660'da, Londra'daki Royal Society for Improving Natural Knowledge (Kraliyet Tabiat Bilgisini Geliştirme Topluluğu) isimli kurumda başkanlık yapan Isaac Newton'un nezaretinde Locke, Boyle, Wren, Goddard ve Hooke gibi isimlerin toplanması gibi en azından bir nesil boyunca bilimsel çalışmalarda en fazla umut vaad eden kimseleri bir araya getirmiş olduklarını söylemek mübalağa olmayacaktır.

İlim için böylesine seçkin bir çevre hazırlanmasında Memûn'un rolü neydi? Deliller zayıf ve ikna edici olmaktan uzaktır. Fakat dikkatleri üzerlerine toplayan Mervli üç kardeşin hayatları ve Beyt'ül Hikme'de oynadıkları merkezî rol Memûn'un entelektüel cephedeki faal tavrına ilişkin fikir vermektedir. Geometri, gökbilimi ve hiyel (mekanik) alanlarından birbirleri ile gayet yakın çalışan Muhammed (Ebu Cafer), Ahmed ve Hasan ibn-i Musa isimli kardeşler kısaca Benî Musa (Musa'nın çocukları) olarak bilinmektedirler. Babaları Musa ibn-i Şakir kalbine ilim aşkı düşene kadar Orta Asya'da kervan soymakla meşgul olmuştu. Merv'de geçirdiği yıllarda aileyi tanıyan Memûn kardeşlerin istisnaî kabiliyetleri karşısında o kadar etkilenmiştir ki babalarının ölümünün ardından kendi arzusuyla üçünü de himayesine almıştı. 819'da Bağdat'a doğru yola çıktığında maiyetinde yer alan Benî Musa ile ölümüne kadar irtibatını

devam ettirmişti. Kardeşler Memûn'un kütüphanesinin geliştirilmesinde ve tercüme faaliyetlerinde büyük rol oynamışlardı. Memûn'un döneminde elde edilen büyük bilimsel başarıların sadece birkaç tanesinde bu kardeşlerin imzası yoktu. Teşkilatlanma konusundaki çalışmaları bilime yaptıkları doğrudan katkılar yanında sönük kalmıştı.

Geometride Benî Musa'nın başlangıç noktası Sicilyalı büyük matematikçi ve mucit Arşimet idi. Fakat iki çizginin bir düzlem oluşturduğu kanaatindeki eski dönem hocalarının aksine Benî Musa bu çizgileri numaralandırarak alan hesabı yapmıştı. Bir başka anlatımla Yunan matematikçiler karmaşık figürlerin alan ve hacimlerini daha basit figürlere oranlayarak ifade ederken Benî Musa bu figürleri belirli doğruların çıktıları olarak göstermişti. Özel bir "Arap" matematik okulu kuran Benî Musa'nın *Kitab-u Marifet-i Mesâhati'l Eşkâli'l Basîta ve'l Küriyye* (Alanın ve Küre Şeklindeki Yüzeylerin Hesaplanması Kitabı) isimli eseri iki asır sonra İspanya'da bir kütüphanede keşfedilmiş ve Cremonalı Gerard tarafından Latinceye tercüme edilmişti.[51]

Bağdat'taki araştırmacıların hayatlarının sürekli olarak ilim ile meşgul olarak geçtiğini varsaymak doğru değildir. Benî Musa yeni kurulan bir kentin kanallarının planlanmasında görev aldığı gibi bazen günlük hayata ilişkin sorunları çözmeye de yardımcı oluyordu. Aynı zamanda daha keyifli işlerle uğraştıkları da oluyordu. Mesela Benî Musa kardeşlerden biri zamanının bir kısmını içinde yüzden fazla mekanik oyuncak ve otomat anlattığı *Kitab'ül Hiyel* (Mekanik Kitabı) için ayırmıştı. Üzerinde pek durulmamış olan bu büyüleyici kitap cesareti ve tasvirini yaptığı girift âletler bakımından Leonardo da Vinci'nin eskiz defterleri ile mukayese edilebilecek türdendir. Bu kitapta bir ve iki taraflı basınçla çalışan valfler, etkiye tepki veren otomat ve daha bir sürü hem hayrete düşüren yaratıcılığın hem de disiplinli ve uygulamaya dönük çalışan bir mühendis zekâsının göstergesi olan çığır açıcı âletlerin çizimleri vardır.[52] Ahmed'in buharla çalışan mekanik kavalı ilk programlanabilir makinedir. Bu unvanı hakkeden ilk icatlardan biri yine bu kardeşlere aittir. Bu icat da birbirlerinin yerine kullanılabilen silindirler sayesinde

51 John J. O'Connor ve Edmund F. Robertson, "Banu Musa Brothers," *MacTutor History of Mathematics Archive*, University of St. Andrews, http://www. history. mcs. standrews.ac.uk/Biographies/Banu_Musa.html.

52 Donald R. Hill, trc. ve ed., *Book of Ingenious Devices* (Dordrecht, 1978), s. 19–25.

programlanmış su gücüyle çalışan orga benzer bir müzik âletidir.[53] Her iki alette de Ahmed mucitliğini konuşturmuştur. Bin yıl sonra bu iki âlet sayesinde jakarlı dokuma tezgahları, otomatik piyano ve sonunda da delikli kart programlı bilgisayar bulunmuştur. Kardeşler aynı zamanda çene kepçeli ekskavatörü, madenlerdeki ve kuyulardaki havayı temizleyen bir körük, körüğün işe yaramaması hâlinde kullanılmak üzere gaz maskesi, rüzgar feneri, kendi kendini besleyen fener ve kendi ateşini dengeleyen fener icat etmişlerdir.

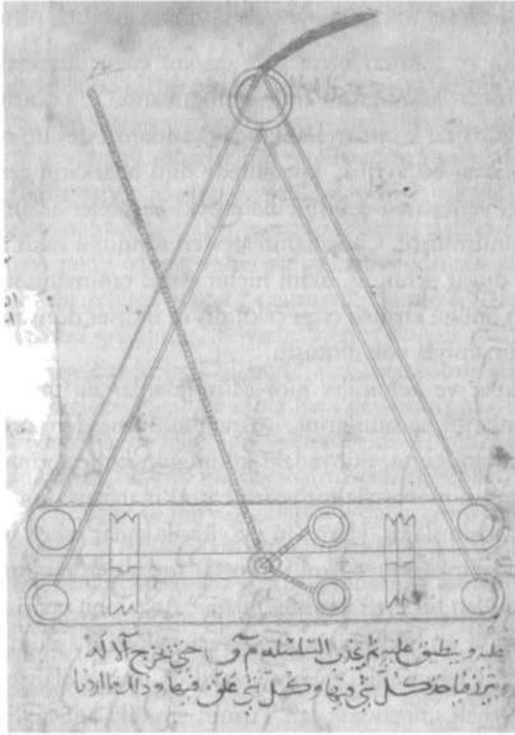
Ahmed'in icatlarla dolu kitabı İslam âleminin birçok bölgesinde kendine okur edinmiş olsa da, anlaşılan, Batı'ya geç ulaşmıştır. Kitap Batı'ya ilk olarak büyüleyici mekanik âletler yapmış olan el-Muradî isimli bir Endülüslü tamirci sayesinde ulaşmıştır. İki asır sonra Anadolulu bir Kürt, el-Cezerî (1136-1206) aynı geleneği takip ederek bugün bile mühendislerin gıpta ettiği, daha fazla sayıda mekanik âlet üretmiştir. Kitabında daha basit taslaklar kullanan Ahmed ibn-i Musa'nın aksine Cezerî icatlarını tam olarak çizgilere yansıtabilmiş kabiliyetli bir sanatçıydı.[54] Arap dünyasındaki bu tanınmış mühendisler/mucitler doğrudan Ahmed'den ilham almış ve kardeşlerin izinden gittiklerini ilan etmekte bir beis görmemişlerdi. Önemli işler için yaptıkları âletler bilgi ve incelik açısından Benî Musa'nın en büyüğü olan Ahmed'inkilerin gerisinde kalmıştı.

Tüm bu faaliyetler devam ederken köpeğin üzerindeki bitler gibi bir konu üzerinden akademinin birbirine düştüğü çatışmaların olduğu zamanlar da vardı. Benî Musa için en nefret edilen isim büyük filozof ve hezarfen Kindî idi. Tüm deliller bu Basralı filozofun sakin, siyasetten uzak ve itidalli bir şahsiyete sahip olduğunu göstermektedir. Yunan filozof Epiktetos'un izinden giden Kindî iç huzurunu sağlamış bir kimse olmakla beraber hakikatin nihaî belirleyicisi olarak aklı durmaksızın savunagelmişti. Geometriden tıbba, musikiden havas ilmine kadar

---

53 Teun Koetsier, "On the Prehistory of Programmable Machines: Musical Automata, Looms, Calculators," içn. *Mechanism and Machine Theory* (Amsterdam, 2001), s. 589–603.

54 Elimizdeki nüshalarda bulunan bu büyüleyici çizimlerin Cezerî'nin asıl nüshasında yer almayıp daha sonra bir müstensih ya da bilim adamı tarafından eklendiği ihtimali göz ardı edilemez. Hill Cezerî ile Ahmed ibn-i Musa'nın çizimlerine bu gözle yaklaşmıştır. Bkz., Donald Routledge Hill, *A History of Engineering in Classical and Medieval Times* (Düsseldorf, 1973).



Figür 5.2. Dokuzuncu asrın ortalarında Benî Musa'nın en büyüğü Ahmed deniz tabanındaki kıymetli şeyleri çıkartabilmek için bu ekskavatörü icat etmiştir. Bu icat *Kitab'ül Hiyel*'de yaptığı yüzlerce çizimden sadece bir tanesidir. ■ Inv. ms. or. qu. 739 fol. 74a. Staatsbibliothek zu Berlin, Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Berlin, Almanya. Fotoğraf: bpk, Berlin/Staatsbibliothek zu Berlin/Christine Koesser/Art Resource, NY.

birçok alanda iki yüzden fazla eser vererek ne denli üretken olduğunu kanıtlamış ve "Arap filozof" olarak tanınmış olan Kindî felsefe alanında farklılık yaratabilmiş tek Arap olarak görülmektedir.

Benî Musa'nın bu mülayim adamla niçin anlaşamadığı belki de hiçbir zaman bilinemeyecektir. Fikir ayrılıkları, etnik ya da dinî farklılıklar göz ardı edilemezler. Memûn'un ölümünden birkaç sene sonra bu kardeşler bir hamle yaparak Kindî'ye karşı cephe almışlardır. Bu hamlenin neticesinde Kindî dövülerek öldürülmüş ve kütüphanesine el konulmuştur. Eskiden kervan soyan Benî Musa'nın babasının gölgesi hiçbir zaman kaybolmamıştı.

Mutezile

En ciddi olan ve tesirleri uzun süre devam eden ihtilafların başında Memûn'un bizzat kaşıdığı bir fikir ayrılığı vardı. Tek tanrılı ilahiyatın kavranması güç bazı konuları hakkındaki asırlardır devam eden bir tartışmayla başlayan bu ayrılık, kısa sürede dinî hakikatin zeminine aklı veya geleneği yerleştiren çekişme hâlindeki zümreler arasında tam bir çatışmaya dönüşmüştü. Çatışmanın alevleri söndüğü vakit inanç alanının etrafına duvar örülmüş, aklın hiçbir engel tanımaması gerektiğini savunanların önüne kırmızı çizgi çekilmiş ve fikirler dünyasında halifeliğin gücü tamamıyla yok olmuştu.

Hristiyanlar ve Yahudiler gibi Müslümanlar da uzun süre insan aklının boyutlarını ve sınırlarını, insanoğlunun ne dereceye kadar hür iradeye sahip olduğunu, dünyadaki kötülüğün kökenlerini ve mukaddes kitabın zahirî manasıyla mı yoksa batınî manasıyla mı ele alınması gerektiğini tartışmışlardı. Hicret'in ilk yüzyılı kadar erken bir zamanda bile Basra'daki bir düşünce ekolü tüm bu meselelerde oldukça radikal olduğu düşünülen bir tavır benimsemişti.[55] Ancak bu tavırlarını sistemli hâle getiren ve en etkili biçimde savunan ilk isim Cehm bin Safvan el-Tirmizî idi. Çoğunlukla "Cehm" olarak tanınmış olan bu şahıs bugün Afgan-Özbek sınırında kalan Tirmiz, şimdiki adıyla Termez, kentindendi.[56] İmanın indirgemeci yorumu olarak tarif edilebilecek fikirlerinden ötürü sert tenkitlere maruz kalmıştı. Ancak fikirleri Horasan'a, Harezm'e ve Orta Asya'nın büyük bölümüne hızla yayılmıştı. Çoğu uygulamaya dönük Hanefi mezhebini de desteklemiş olan birçok yerli hükümdardan destek bulması sebebiyle fikirleri bölgede tutunabilmişti.

Arapçada "kendisini bir şeyden ayırmak" manasına gelen fiilden türetilen Mutezile kelimesiyle isimlendirilen zümre Cehm'in fikirlerini

---

55 Mutezile hakkında bkz., Richard C. Martin ve Mark R. Woodward, *Defenders of Reason in Islam: Mutazilism from Medieval School to Modern Symbol* (Londra, 1997); ve Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (Londra, 1993), Bl. 3. Mutezilenin anarşizmine ilişkin ileri sürülen için bkz., Patricia Crone, *From Kavad to al-Ghazali: Religion, Law, and Political Thought in the Near East, 600–1100* (Londra, 2005), Bl. 10; Mutezile düşüncesi ile Zerdüştlük arasında bağ olduğuna ilişkin iddia için bkz., *The Cambridge History of Iran*, Cl. 4, s. 555–59.

56 Tirmizî için bkz., Wilferd Madelung, *Origins of the Controversy Over the Createdness of the Quran* (Leiden, 1973).

savunmuşlardır. Bunların arasında Allah'ın yaratmasının insan aklınca kavranabilir olduğu, Allah'ın kadınlara ve erkeklere iyiliği ve kötülüğü tercih etmek üzere hür irade bahşetmiş olduğu, kötülüğün eşyanın tabiatından ziyade yanlış tercihlerle ortaya çıktığı, mukaddes metnin hem batınî hem de aklî tefsirlerinin yapılmasının caiz ve makbul olduğu vardı. Dolayısıyla işlediği günahlardan kulun kendisinin mesul olduğunu belirten Mutezile alın yazısı kavramını reddetmekteydi. Bu durum ulemayı takip ederek vahyi yüksek ilme götüren yegâne yol ve günlük hayat için rehber olarak benimsemiş herkese açıkça meydana okumak manasına geliyordu. Böylece kadim Yunan metinlerine imrenerek tüm meselelerde kati biçimde akıl metodunu kullanmak arzusunda olan entelektüellere yeni bir kapı aralanmış oluyordu. Yunan üstatları gibi Mutezile de felsefede "atomcu" idi. Tözün cevherine olan inançlarından ötürü bir tür materyalizm benimseyebilecekken yaratmaya bir rol atfetmişler ve böylece, nispeten daha sınırlı olmakla birlikte, dünyevî işlerde de bir ilahî rol olduğunu kabul etmişlerdi.[57]

Mutezilenin inançlı olduğu açıktı. Mutezileye itiraz eden Müslümanların kahir ekseriyeti de dinde aklın öyle ya da böyle bir yerinin olduğunu kabul ediyorlardı.[58] Mutezile tarafından ileri sürülen son argüman olmamış olsaydı, en azından öğreti düzeyinde de olsa bir ortak zemin bulabilirlerdi. Müslümanlar arasındaki yaygın görüş, Kur'an'da tecessüm etmiş olan Allah kelamının Yaradan'ın kendisi kadar baki olduğunu ve dolayısıyla da "mahluk[59] olmadığını" savunuyordu. İlk olarak Cehm tarafından savunulan çizgiyi devam ettiren Mutezile Allah ile birlikte baki olacak bir şeyin olması ihtimaline karşı çıkmaktaydı.[60] Bunun manası Kur'an'ın "mahluk" olması ve Allah ile birlikte baki olmamasıydı. Bu mesele hem zahirî hem de batınî olarak yorumlanabilirdi.

Memûn'un neden bu derin ve oldukça ihtilaflı itikadî çekişmede kendisini öne attığı muammadır.[61] Kendisini bu kargaşaya müdahil

---

57 Bkz., Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, trc. Jane Maria Todd (Cambridge, 2006), Bl. 3.

58 Bu öğretinin en açık izahı için bkz., A. N. Nader *Le système philosophique des mu'tazila* (Beyrut, 1956). Ayrıca bkz., G. E. von Grunebaum, *Classical Islam: A History, 600–1258* (Chicago, 1970), s. 94 vd.

59 Yaratılmış. (ç.n.)

60 O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 98.

61 Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World*, s. 250 vd.

olmaya iten üç unsurdan bahsedilebilir. Birincisi bizzat Memûn ve kendinden önce Bermekîler tarafından desteklenmiş olan tercümelerin çoğu entelektüel dünyaya eyleme geçirilen aklın yeni örneklerini göstermişti. Birçok entelektüel Mutezile'ye destek çıkmıştı. Bunların arasında Orta Asyalılar daha fazla öne çıkıyorlardı.[62] Büyük ölçüde eklektik bir inanca sahip olan Memûn muhtemelen Mutezile itikadını kendisinin destek olup bizzat ilgilendiği tercümelerin neticesinde kadim Yunan'dan gelen yeni bilgilerin İslam dâhilinde müdafaa edilebilmesi için bir zemin olarak görüyordu. Bağdat'taki kütüphanede ve araştırma merkezinde faal olan Kindî Mutezile meselesine mesafeli durmuştu ama Yunan düşüncesini savunuyor olmasından ötürü kendisini akıl cephesinde buluvermişti.[63]

İkincisi, Memûn'un Ali Rıza ile giriştiği sonu faciayla biten macera geçmişte kalmış olabilirdi, ancak Şii ekolüne dönüşecek olan itikadın belli taraflarına ilgi duyuyordu. Özellikle bu yaklaşımda mukaddes metni herkes için yorumlayacak bir bilge imamın olması gerektiğine yapılan vurgu Memûn'a mantıklı gelmekteydi.

Üçüncüsü, Bağdat'taki ulema ile olan bitmeyen kavgası derin bir kırgınlık yaratmış ve hatta paranoyaya dönmüştü. Bu gelenekçileri ve sadece zahirî mana vermekten vazgeçmeyenleri himayesine alarak kendi tarafına çekmeye çalışmış olsa da bu kimseler parayı almış ama silahlarını bırakmamışlardı.[64] Şimdi de hâkimiyetin yegâne kaynağının Allah kelamı ve hadisler olduğu iddiasıyla üstünlük sağlamaya başlamış gibilerdi. Memûn gayet kararlı bir biçimde hem dünyevî hem de dinî hâkimiyetin halifenin şahsında mündemiç olduğunu savunuyordu. Memûn hem halife hem imam[65] hem de dinî öğretiyi açıklayacak ve Şeriat'ın kapsamını belirleyecek güce sahip mutlak iktidar sahibiydi. Memûn'a göre müesses nizam bunu gerektiriyordu. Gelenekçi dinî liderler ise bu durumu kendi rollerinin çalınması

---

62 *The Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 109.

63 Bu ilişki hakkında bkz., Peter Adamson, "Al-Kindi and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom," *Arabic Sciences and Philosophy* 13 (2003), s. 45–77.

64 Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power* (Londra,2002), s. 120.

65 Bu görüşü destekleyen bir araştırma için bkz., John A. Nawas, "The Minha of 218 AH/833 AD Revisited: An Empirical Study," *Journal of the American Oriental Society* 116, 4 (1996), s. 698–708. Memûn'un katı tavrı için bkz., Hodgson, *The Venture of Islam*, Cl. 1, s. 280 vd. ve Gardet, *La cité muselmane, vie sociale et politique*, Bl. 2.

olarak görüyorlardı ve halifenin bu savunusunu bir zındığın zırvaları olarak kınıyorlardı.

Tüm bunlar kafasını kurcalarken ordusuyla bugün Türkiye sınırlarında kalan Tarsus'ta olan Memûn harekete geçmesi gerektiğine kanaat getirmişti. Bağdat'taki her bir din âlimini basit bir imtihana tâbi tutarak kendisinin lehinde mi yoksa aleyhinde mi olduğunu anlayacaktı. *Mihnet* adı verilen bu imtihanın kilit sorusu doğrudan sorulacaktı: Kur'an mahluk mudur değil midir?[66] İmtihan edilen kişi eğer mahluktur cevabı verirse akıldan yana olduğunu ve dolayısıyla da muhtemelen halifenin her yerdeki Müslümanların manevî önderi olma çabasına destek çıkacağını kanıtlamış olacaktı. Şayet mahluk değildir derse geleneğin ve akılsızlığın kölesi olduğunu ve manevî önderlik meselesinde Memûn'un düşmanı olduğunu göstermiş olacaktı. Memûn Bağdat'a mektup göndererek bu "akılcılık imtihanının" hazırlıklarına başlanması emrini vermişti.[67] Bu imtihanda bizzat bulunacaktı.

Memûn'unkinden üç asır sonra kurulmaya başlanmış olan orta çağdaki Katolik engizisyon mahkemeleri gibi burada da ilmî bir sınama söz konusu değildi. Memûn sadece şahsî sadakati sınamakla kalmıyor aynı zamanda kendisine ait olduğunu düşündüğü manevî iktidarını da somut olarak ortaya koymuş oluyordu. İki taraf da konumlarını aklın ya da geleneğin varsayılan iktidarından medet ummaksızın savunamazdı. Bu tam anlamıyla bir fikirler savaşıydı. Fikirler sırasıyla dogmaya dönmüştü. Geçerlilikleri akıl ya da gelenekle değil savunduklarının derinliğiyle ileri sürdükleri ve kendilerine karşı gelenlerin elinde bulundurduğu güçle tayin edilir olmuştu. İtikadî bir çatışma olarak başlayan mesele kısa sürede kaba kuvvet testi hâlini almıştı.

Önce Memûn zamanında başlayıp daha sonra entelektüel bir tarafı olmayıp munis birisi olan kardeşi Mutasım devrinde yirmi sene süreyle devam eden bu imtihan esastı. Bazıları imtihana prangalara vurulmuş hâlde getiriliyorlardı. Bir katibin tuttuğu zabıtlardan anlaşılan imtihana getirilenler kendilerinden gayet emin bir tavırla Kur'an'ın elbette mahluk olduğunu ve dolayısıyla ehil kimselerce yorumlanabileceğini

66 Daha detaylı bir çalışma için bkz., John A. Nawas, "A Reexamination of Three Current Explanations for Al-Mamun's Introduction of the Mihna," *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994), s. 615–29.

67 Trc. Walter Melville Patton, *Ahmad ib Hanbal and the Mihna* (Leiden, 1897), s. 56 vd.

söylüyorlardı. Sadece iki kişi bu fikre karşı gelmişti. Bunlardan birisi Ahmed ibn-i Hanbel idi. Önce hapse atılacak, ardından da kırbaçlanacaktı.

İbn-i Hanbel, Orta Asya'ya düzenlenen Müslüman akınlarının ilk zamanlarında Merv'e yerleşmiş olan Arap bir aileye mensuptu.[68] Dedesi bugün Türkmenistan ile İran sınırı arasında kalan Serahs kentinde valiliğe kadar yükselmişti. Mansur'un Bağdat'ı inşa ettirmesinden sonra aile Orta Asya'dan yeni başkente taşınmıştı. Kısa süre sonra İbn-i Hanbel'in babası ölmüştü. Kısa bir süre devlet hizmetinde bulunan İbn-i Hanbel asıl yapması gereken işin Peygamber'in hadislerini derlemek olduğuna kanaat getirmişti. Babasının erken ölümünden ötürü yapamadığı işi yapıyor, her yeri dolaşarak hadisleri topluyordu. Hiç kimse Peygamber'in ve sahabenin sözlerine bağlılık gösterme ve din ve hukuk sahalarında akıl başta olmak üzere tüm iktidar kaynaklarının tespitlerini reddetme hususunda İbn-i Hanbel kadar ısrarcı değildi.[69] Şurası ilginçtir ki İslam itikadına açıkça ters olmakla birlikte İbn-i Hanbel'in Tanrı tasavvuru cismanî idi ve bu fikrinden de hiç vazgeçmemişti.[70]

İmtihandan önce bile Ahmed ibn-i Hanbel hem ulema hem de Memûn'un bir mektubunda kaba ve cahil olarak tarif ettiği zahitler arasında manevî öncü olarak ün salmıştı. İbn-i Hanbel iktidarın elinden çok çekmiş, sonunda bir şehide dönüşmüştü. Ölümünden çok önce, *mihnet*in bitiminden ise birkaç sene sonra aklın önüne hiçbir sınır konulmamasına karşı çıkanların İbn-i Hanbel'in etrafında toplandıkları ve böylece İslam'ın dört büyük mezhebinden birinin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu mezhebin devlete karşı oldukça ihtiyatlı olmasının sebebi *mihnet* yüzünden İbn-i Hanbel'in başına gelenlerdi.[71]

---

68 İbn-i Hanbel hakkında biyografik bilgi için bkz., Muhammad Abu Zahra, *The Four Imams* (Dar al Taqwa, 2001), s. 391 vd.; ve Christopher Melchert, *Ahmad ibn Hanbal* (Oxford, 2006), s. 1–22.

69 N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh, 1964), s. 91; Susan A. Spectorsky, "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh," *Journal of the American Oriental Society* 102, 3 (1982), s. 461–65.

70 Wesley Williams, "Aspects of the Creed of Imam Ahmad ibn Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse," *International Journal of Middle East Studies* 34 (2002), s. 441 vd.

71 Nimrod Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Reexamining the Hanbali Madhhab," *Islamic Law and Society* 7, 1 (2000), s. 47.

Mutezile meselesine kibirli ve küstah bir tavırla yaklaşan Halife Memûn ve halefi Mutasım ortodoks gelenekçilikte güçlü ve anlaşılır bir koruyuculuğa sebebiyet vermiş olmuşlardı. Bin yıl sonra yaşayacak olan Rousseau gibi Memûn da samimiyetle savunduğu aklı ve hür iradeyi "insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur" gerçekliğini aşmak için vazgeçilemez bir araç olarak görmüştür. Ama yine Rousseau gibi "onları özgür olmaya zorla" vazifesini benimsemişti. İşte bu yüzden "Allah'ın halifesi" [72] duvara toslamıştı. İslam'ı geçmişte yaşamış ilim sahibi kimselerin idrakleriyle zenginleştirmek ve genişletmek gayesiyle başlayan çaba inancın daraltılması ve hürriyet ve aklın kullanımı meselelerinde Müslümanların bölünmesiyle neticelenmişti. Bu ihtilafın halledilmesi için birkaç asır beklemek gerekecekti. Bu esnada fikrî hayat İslam âleminde, bilhassa da Orta Asya'da hiç olmadığı kadar zenginleşecekti. Fakat Memûn'un zulmüne karşı çıkan Ahmed ibn-i Hanbel'in yiğitçe şehadeti ile akla karşı verilen kuvvetli tepkinin tohumları ekilmiş olmuştu.

Teslim Hanesi

Halife Memûn İbn-i Hanbel ile yüz yüze geldikten birkaç ay sonra, 833'de ölmüştü. Halefi Mutasım İbn-i Hanbel'e zulmetmeye devam etmişti. Bununla birlikte kendisini Hristiyan Bizans'a karşı cihat etmeye adamış ve yirmi kadar da saray yaptırmıştı. Memûn gibi Mutasım da büyük ölçüde Orta Asyalılara muhtaçtı. Baş veziri ve komutanı Semerkant yakınlarındaki Uşrusana kentinin eski valisi Afşin idi. Mutasım dikkate değer başarılar elde etmişti ama hepsinin bir bedeli vardı. Servet kaynaklarının eridiğini çaresizlik içinde seyretmişti. Buna bağlı olarak Bağdat sokaklarında patlak veren toplumsal huzursuzluktan ötürü Halife Mutasım sarayını Bağdat'ın 125 kilometre kuzeyindeki Samarra'ya taşımak zorunda kalmıştı. Bağdat'taki Türk köle askerlerin (memluk) dizginlenemeyen hareketlerinin bu kararı etkileyip etkilemediği bilinemese de bu savaşçılardan geniş bir öbek Samarra'da kendisine refakat etmişti.[73] Samarra'da kurdurduğu titizlikle planlanmış geniş kent Mutasım'ın karşılaştığı tehlikeleri daha önce davranarak bertaraf etmek istediğini göstermektedir. Ancak bunu başaramamıştı. Bağdat'tan kaçmasıyla kentteki

---

72 Patricia Crone ve Martin Hind'in muhteşem eserinin başlığı, (Cambridge, 1986).

73 Bu savaşçılar hakkında bkz., Matthew Gordon, *The Breaking of a Thousand Swords: A History of the Turkish Military of Samarra* (New York, 2001).

sulama sistemi çürümeye yüz tutmuş, buna bağlı olarak da gıda fiyatları yükselmiş ve belli yerlerde ayaklanmalar başlamıştı. Sonunda, yine Orta Asyalıların başını çektiği bir isyan patlak vermişti. İktidarı elinden kayan Mutasım çaresizlik içinde kıvranmaktaydı.

Ne kısa bir süre saltanat sürmüş olan Mutasım ne de gaddar halefi Mütevekkil İslam halifeliğini parçalayan merkezden gelen baskılara sırtlarını dönemezlerdi. Mutezile meselesinde her iki tarafta da etkin rol oynamış olan Orta Asyalılar halifeliğin hayatları üzerindeki tesirini azaltmakta ve bazen de Bağdat'a kafa tutmakta başarılılardı. Memûn'un ölümünden bir kuşak sonra Arap askerlerin iki asırdır güç bela kontrol altında tutabildikleri Orta Asya kentleri artık bağımsız devletler gibi hareket ediyorlardı.

Orta Asya'nın artan nüfuzu diğer alanlarda da kendini hissettirmeye başlamıştı. Memûn'un ölümünden sonra Bağdat hür kimselerden oluşan göstermelik bir ordu bulundurmak zahmetine bile girişmemişti. Halifeler iktidarda kalabilmek için artık tamamıyla Orta Asya'dan gelen Türk köle askerlere muhtaçlardı.[74] Bazıları kumandanlığa yükselirken diğerleri de halifeye siyasî danışmanlık yapıyorlardı. Ancak Türk askerler çete gibilerdi. Bazen Bağdat'ın kontrolü tamamen bu askerlerin eline geçiyordu. Yükselişinin üzerinden daha bir asır geçmemişti ki Abbasiler şimdi çöküşün eşiğindelerdi.

Memûn ile Mutasım'ın mezarlarında daha burunları düşmeden Memûn'un Mutezile'ye verdiği meşum desteğin geri dönüşleri başlamıştı. Halife Mütevekkil çalışmaları akılcılığa bir destek olarak değerlendirilen mütercimleri bile hapsettirmeye başlamıştı. Bağdat'ın parlak entelektüel çağının zirve dönemini geride bıraktığı açıktı. Öğreti dogmaya dönüşünce kapıda müsamahasızlık belirmişti. Kuruluşundan itibaren geçen yüz yıllık sürede Bağdat tüm dinlerden insanlara kapısını açmıştı. Zerdüşt edebiyatı bir baskıyla karşılaşmadan devam etmişti. Sinagogların sayısı oldukça fazlaydı. Bakire Manastırı ve yedi katedral dâhil olmak üzere Bağdat'ın surları içinde birçok önemli Hristiyan kurumu kurulmuştu.[75] Fakat bu yeni ve tekinsiz dönemde kilise ve sinagoglar kapatılıyor ve mensupları baskı görüyordu.

---

74 Akhundova, *Tiurki v sisteme gosudarstvennogo upravleniia arabskogo khalifata*, 161 vd.; Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam* (New Haven, 1981), s. 145 vd.

75 Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, s. 82.

Bağdat ve diğer yerlerdeki toplumsal uyumluluğun çöküşe geçmesinden kaygı duyan ve solgun imparatorluğun sosyal ve iktisadî hayatını daha fazla müdahale ederek düzenlemek isteyen halifelik yetkilileri hayatın tüm alanlarını İslam'a uygun hâle getirme çabası içine girişmişlerdi. Böylece Şeriat'ın hüküm alanı ciddi manada genişleme göstermişti. Kısa süre içinde Ahmed ibn-i Hanbel'in gelenekçiliğinin izindeki fakihler şahsî, medenî hayata ve aile hayatına dair hemen her şeyi doğru şekilde tanzim etmek için kolları sıvamışlardı. Her yerde karşılaşılan baskıcı idareler gibi Abbasiler de kanunları inancın sınırları dâhilinde tutarak toplumu tepeden inme bir şekilde düzenleme yoluna gitmişlerdi. Toplumu kutuplaştıran ve yeniliğin önüne ket vuran bu çaba sebebiyle ilmin merkezi doğuya, gittikçe bağımsızlaşan Orta Asyalı toplumlara doğru kaymıştı.

Bu savunmaya yönelik kırpma hâli devam ederken yeni ortodoks anlayış için öğretinin mantığını ilerletmeyi görev bilmiş iki yeni düşünür ortaya çıkmıştı. Bunlardan ilki Basralı Ebu'l Hasan el-Eşarî idi. Görevinde dine yeni girmiş bir kimsenin heyecanı ile bağlıydı. Bağdat'ta hayatını sürdüren el-Eşarî 40 yaşına kadar Mutezile'nin en hararetli destekçilerinden olmuştu. Ardından ışığı ya da değişen siyasî ortamı görmüş, eski dostlarına karşı yüze yakın reddiye kaleme almıştı. Kurmuş olduğu Eşariyye mezhebi sonraki nesiller arasında kısmen yaygınlık kazanmış olsa da iki asır sonra Orta Asyalı büyük ilahiyatçı ve filozof Gazalî'nin, münazaralar için sunmuş olduğu eşsiz hediyeleri akılcılığa ve "felsefeye" karşı kullanmasıyla büyük bir başarı elde etmiş olacaktı.[76]

Akılcılığın bir diğer kuvvetli karşıtı da Memûn'un felaketle sonuçlanan *mihnet*inden hemen sonra ortaya çıkan, "Rehber İmam" olarak bilinen, eserleri yaygınlık kazanmış, cedelci, Semerkant yakınlarında doğmuş Orta Asyalı düşünür Muhammed el-Maturîdî'dir (853-944). El-Eşarî gibi Maturîdî de hür irade konusunda daha uyumluydu ama diğer meselelerde asla ödün vermiyordu. Mutaassıp din anlayışını Manihaizm'deki düalizm, her türlü putperestlik ve Mutezile de dâhil olmak üzere tüm tehlikelere karşı müdafaa ediyordu. Karşı çıkıyor, her kötülük hakkında bir "reddiye" yazıyor ve kitaplarına *Beyan-u Vehmi'l Mutezile*'de (Mutezile'nin Hezeyanlarının İfşası) olduğu gibi hırçın isimler vermeyi tercih ediyordu. Maturîdî Tanrı vergisi aklî

76 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York, 1983), chap. 7.

kabiliyetlerini kullanarak İslam'ın hakikatlerini kavramakta başarısız olanların cehenneme gideceklerinden emindi. Belki gaddarlığı yüzünden ya da gaddarlığına rağmen bu Orta Asyalının eserleri beş yüz seneden fazla, Türkiye'den Hindistan'a kadar birçok yerde gelenekçiler arasında şöhretlerini korumuşlardır.

Bu tenkit kasırgasına rağmen birçok kişi aklı en önemli ilmin kapısının anahtarı ve hür iradeyi de Allah'ın insanoğluna bir lütfu olarak görmeye devam etmişlerdi. Mutezile artık yok olabilirdi ama birden fazla düşünür Mutezile'nin ana fikirlerini geliştirmeye devam etmişlerdi. Bağdat'taki Mutezile geleneğinin en önde gelen varisi yine bir Orta Asyalıydı. Ebu'l Rabban el-Belhî kendisini eleştiren gelenekçilerden ziyade kuşkuya düşüp dinden çıkan akılcılara cevaplar vermiştir. Akıl ve hür irade cephesinin radikal kanadının önde gelen ismi Ebu Hasan Ahmed ibn-i Râvendî de yine Orta Asyalıydı. İleride, doğduğu Horasan ile bu bölgenin başkenti Nişabur'dan bahsederken tamamıyla ateist olan bu şahsın üzerinde duracağız.

Mutezileyi açıktan açığa savunmaya devam edenlerin yanında Memûn'un *mihnet*inden sonuçlar çıkarmış ama aklî sorgulamanın sancağını da elinden bırakmamış birçok istekli düşünür vardı. Vahyin doğruluğunu kabul etmeleri itibariyle hepsi iyi Müslümanlardı. Daha sonra yaşayacak olan John Locke gibi inancın dünyasını kabullenmişler ve bu dünyayı aklın üzerinde konumlandırmışlardı. Fakat bu düşünürler de Locke gibi yaratılışın geri kalan kısımlarının akıl ile anlaşılabileceğini kabul etmişlerdi. Bu sebeple de yaratılışı anlamak için hararetle, entelektüel özenle ve keyifle böylesi bir çaba içine girişmişlerdi. Aklın bu büyük macerasında kimse, şimdi yeniden döneceğimiz, Orta Asyalıları geçememişti.

BÖLÜM 6



SEYYAH ÂLİMLER

Büyük Orta Asya kadar fizikî hareketlilikle doğrudan bir bağa sahip çok az bölge vardı. Göçebeler belli mevsimlerde göç ediyorlardı. Büyük ticaret merkezi olan kentlerin ekonomileri kıtalar arası ticaretin üzerine kuruluydu. Memûn kütüphanesi için eleman toplarken Orta Doğu, Hindistan, Çin ve Avrupa arasındaki uzun mesafeli güzergâhlar yaklaşık bin yıldır kullanılmaktalardı. Tek başına seyahat etmeye cesaret edemeyenler vahalar arasındaki boş arazilerde yavaş giden bir tren gibi yola revan olmuş kervanlardan birine katılabilirdi. M.Ö. beşinci asır kadar erken bir tarihte Soğdiana ve Harezm gibi bölgelerdeki Orta Asyalılar İran'ın başkenti Persepolis'e, Mısır'daki Memfis'e ve hatta Nubya sınırındaki Fil Adası'na kadar gidebiliyorlardı.[1]

Şairler, astrologlar, bilgeler, müzisyenler ve rakkaslar seyahate yabancı değillerdi. Astrologlar şanslılardı, çünkü hangisi olursa olsun geleceği görecek birine ihtiyaç duyan saraylara gidebiliyorlardı. Çok sayıda Orta Asyalı çalgıcı ve rakkasın Çin sarayında kendilerine yer buldukları bilinmektedir. Seyyah âlim fikri Orta Çağ Avrupası'nda derin kök salacaktı[2] ama esas olan kişinin kendi mıntıkasında, kasabasında ya da manastırında kalması olacaktı. Oysa Orta Asya'da böyle değildi. Yunan düşünürlerin ardından M.Ö. 300'den itibaren Hintli âlimlerin, Yahudi astrologların, Maniheist bilgelerin ve daha sonraları Nasturi keşişlerin bölgeye yaptıkları seyahatlere Orta Asyalılar da mukabele etmişlerdi. Halife Memûn'un kütüphane ve araştırma merkezi

1 N. N. Negmatov, "States in North-Western Central Asia," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 2, s. 443.

2 Bkz., Helen Wadell, *The Wandering Scholars of the Middle Ages* (Londra, 1926).

tesis etmesinden asırlar önce başlayan fizikî hareketlilik ve bunun itici gücü olarak idealizm ile fırsatçılığın harmanı Orta Asya'daki fikir hayatını şekillendiren unsurların başında geliyordu.

Bu düşünürleri seyahat etmeye sevk eden ne idi? Siyasî güvensizlik ve kargaşalar en çok birkaç tanesini memleketlerinden ayrılmaya zorlamıştı. Matematikçi ve gökbilimci Harezmî bir genç talebe olarak yollara düştüğünde memleketi Harezm Arap istilâsının açtığı yaraları yeni yeni sarmaya başlamıştı. Taze hekim İbn-i Sina Buhara'dan çıktığında Samanîler devleti ölüm döşeğindeydi. Mutasavvıf şair Rumî, Horasan'dan ayrıldığında bölge Moğol istilâsı altında kıvranıyordu.

Araştırma arzusu ve saf merak da Orta Asyalı düşünürleri seyahat etmeye teşvik ediyordu. Ebu Zeyd el-Belhî, seyahat etmeyi gayet önemli olan haritalarını çizebilmek için bir araç olarak görmüştü. Muhammed Peygamber'in hadislerini derleyen Buharî senelerini yollarda geçirerek meşhur eserini ortaya çıkartmak için sözlü mülakatlar yapmıştı. Bu meselede pek fazla bir şansı olmamakla birlikte hezarfen Birûni uzun yıllar seyahat etme ve Hindistan'da araştırmalarda bulunma fırsatını geri çevirmemişti.

Büyük düşünürlerden şanslı olan birkaç tanesi şahsî servetlerinden istifade etmişlerdi. Birçoğu kârlı idarî vazifeler almaya bakmışlardı. Yine de ekseriyeti saraylardan alacakları desteğe muhtaçlardı, çünkü diğer Müslüman hamiler ilmin inançla ilgisi olmadığı hatta düşmanı olduğu gerekçesiyle bu tarz faaliyetlere destek olmaya yanaşmıyorlardı. Bölgenin genelde ılıman olan iklimi sayesinde âlimlerin ve bilim adamlarının fizikî ihtiyaçlarının pek fazla olmadığı kabul edilse bile yine de bu kimselerin desteğe, emniyete ve benzer bir kafa yapısına sahip entelektüellerin dostluğuna ihtiyaç duydukları açıktır. Bermekîler, Halife Memûn ve peşleri sıra gelen birkaç neslin döneminde Bağdat, Orta Asya için bir mıknatıs gibiyken bu ihtiyaçları pekâlâ karşılayabiliyordu.

Orta Asya'ya mahsus kültürel unsurlar bu süreci kuvvetlendirmişti. Bir asır boyunca süren kaosun ardından Abbasilerin iktidarında barışın bir nebze de olsa temin edilmiş olmasıyla bölgede entelektüel faaliyetlerin filizlenmesinin yolu açılmıştı. Orta Asyalı düşünülerin kısa süre içinde Arapçada uzmanlaşmış olmaları bu filizlenmeyi hızlandırmıştı ama Arapça bilmeselerdi bile Farsçaya olan hâkimiyetleri yeterli gelebilirdi. Bir o kadar önemli olan gerçek de bir Orta Asyalı entelektüelin

Bağdat'a giderken hiç tanımadığı bir bölgeye seyahat ediyormuş gibi hissetmemesiydi. Her şey bir yana Orta Asyalılar Abbasilerin tahta çıkmalarında önemli bir rol oynamışlardı. Şimdi torunları da Bağdat'ın kendi fikirlerini benimsemekten başka bir şansı olmadığını düşünüyorlardı. Dahası Bermekîler ve sonrasında da Benî Musa kendi bölgelerinden gelecek olan âlimlere ve bilim adamlarına hem kapılarını açmışlar hem de maddi destek vaad etmişlerdi. Bağdat'a gitmeyi düşünen herkes bu kentin kabiliyet sahibi kimseleri kucakladığını biliyordu.

Dicle'nin kenarındaki bu başkent bir zamanlar Orta Asya'nın entelektüel hayatının merkezi konumundaydı. Bölgeden gelip bu kenti ışıtanlar sadece âlimler ve bilim adamları değildi. Onuncu asırda bir Arap "Bağdat'ta hiçbir bilim adamı yahut şair yoktur ki Harezm'den bir öğrencisi olmasın," demektedir.[3] Üstelik bu durum hevesli Arap araştırmacıların da Bağdat'a akın ettiği bir dönem için söyleniyordu. En azından bir Arap âlimin Endülüs'ten geldiği ve o kadar yolu sadece Bağdat'taki ilim sahibi kimselerin dizinin dibinde oturmak için teptiği bilinmektedir.[4] Araplar sayılarına ve kabiliyetlerine rağmen bilim ve felsefenin birçok sahasında Orta Asyalıların gölgesinde kalmışlardı.

Bağdat'ın Orta Asyalıları

Leipzig'deki bir Alman araştırmacının ufuk açıcı çalışması sayesinde Bağdat'ta yer alan ilim meclislerindeki Orta Asyalıların sayısını kestirmek mümkün olmuştur. Yirminci asrın başlarında çalışmalarını yapan Heinrich Suter büyük zahmetlerle İslam'ın Orta Çağı'nda yaşamış olan ve Abbasilerin ilk döneminden itibaren en büyük grubu oluşturan 515 kadar matematikçi ve gökbilimcinin doğum yerlerini tespit etmiştir.[5] Eserlerini Arapça kaleme almayı tercih ettikleri için uzmanlar da kolaycılığa kaçarak bu isimlerin Orta Asyalı değil de Arap oldukları kanaatine varmışlardı.

Suter sadece bu iki sahada bile ekseriyetin İranî milletlere mensup Orta Asyalılardan oluştuğunu keşfetmişti. İzlediği yöntem basitti: Arapça olan isimlerinin sonunda geldikleri memleketlerin isimlerini bildiren *nispet*lerinin izini sürmek. Bulgularının büyük kısmını bile

3 *Khorazm Mamun Akademiiasi 1000 yil* (Taşkent, 2006), s. 2.

4 Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 57.

5 Heinrich Suter, Die Mathematiker und Astronomender Araber (Leipzig, 1900), s. 65vd.

görmezden gelsek yine de bunlar Orta Çağ'daki entelektüel dünyanın haritasını çıkartmak için yeterliydi.

Suter'in çabasına yakınlarda Taşkentli araştırmacı Bakhrom Abdukhalimov'dan destek gelmiştir. Beyt'ül Hikme (kendisi çalışmasına bu ismi vermiştir) isimli araştırması Bağdat'ta çalışmalar yürütmüş olan en çok bilinen on beş Orta Asyalı bilim adamı ve âlime yoğunlaşmıştır. Abdukhalimov'a göre bu isimler kentin entelektüel hayatının çekirdeğini teşkil ediyorlardı.[6] Bu tespit Bağdat'taki Orta Asyalı âlimlerin büyük çoğunluğunun bilinen niteliklerinden daha fazlasına sahip olduklarını doğrulamaktadır.

Orta Asya dehası muhtelif sahalar ve disiplinlere eşit derecede mi yayılmıştı? Bağdat'taki Orta Asyalılardan ancak birkaç tanesi şiirde öne çıkabilmişti, zira sarayın resmî dili Arapçaydı ve şiir, okunmak değil nutuk çekmek için vardı. Her ne kadar musikinin nazarî çalışmalarına öncülük eden ve sonraki beş yüz yıl boyunca hem Doğu'da hem de Batı'da musiki nazariyatının çerçevesini çizen esas meseleleri ve önermeleri ihdas eden Farabi Orta Asyalı idi ise de meşhur müzisyenlerin çoğu Araptı. Birçok Orta Asyalı mimaride ve kitaplarda kullanılmak üzere yapılan minyatürlerin çiziminde yenilik getiren isimler olarak öne çıkıyorlardı. Fakat bu sanatçıların çoğu kendi memleketlerinde bir hami bulabiliyorlar ve dolayısıyla da Bağdat'a gitmeye gerek görmüyorlardı.

Geriye Orta Asyalıların kendilerini gösterdikleri iki geniş faaliyet alanı kalmış oluyordu. Bunlardan biri matematik, gökbilimi ve diğer bilimlerdi. Öteki dallar da diğer faaliyet alanı olan "felsefe" başlığı altında toplanabilirdi. Bilim dalları arasında kültürel antropolojinin de dâhil olduğu sosyal bilimler, bilimsel âlet yapımı ve genel olarak teknoloji de vardı. Bu alanların fennî ve beşerî bilim kategorilerini beraberce içeriyor olmaları tesadüfî değildi. Kaldı ki bu iki bilim kategorisi hem kadim dönemde hem de modern dünyanın yükselişi esnasında beraber var olmuşlardı.

Bazı örneklerde Orta Asyalılar genelde Arap mucitlerle birlikte anılan teknolojilere ciddi katkılarda bulunmuşlardır. Mesela bin sene boyunca kadim Yunanlarca icat edilen usturlabın (kelimenin Yunancadaki aslı *astrolabon* idi) Arap bilim adamları tarafından mükemmel hâle getirildiği varsayılmıştır. İşi bilen bir teknisyenin eline geçtiğinde

6 Bakhrom Abdukhalimov, "*Bait al-Khikma*" *va urta osie olimplarining bagdoddagi ilmii faoliiati* (Taşkent, 2004), Bl. 5.



Figür 6.1. On birinci asırda Orta Asya'da yapılmış bir usturlap. Orta Asyalı bilim adamları bu orta çağ gökbiliminin vazgeçilmez âleti üzerinde yapılan çalışmalara ve çığır açıcı çalışmalarda kullanılmasına öncülük etmişlerdi. ■ Fotoğraf: Anvar Iliasov, Aiphoto, Özbekistan.

kusursuz imal edilmiş ve zarifçe süslenmiş pirinçten yapılma bu âlet güneş, ay ve yıldızların konumlarını tespit edebilir, belli enlemlerde zamanı hesaplayabilir ve dağların yüksekliklerini veya kuyuların derinliklerini ölçebilirdi. İran kökenli bilim adamı Fezârî ilk "Arap" usturlabını yapan kişi olarak bilinirken Bağdat yakınlarında doğan Bettânî (Latincede Albatenius) isimli bir Arap bilim adamı da âletin matematiği üzerinde çalışmıştı. Ancak bir küreyi bir düzlem dikliğinin enlemlerine yansıtmayı keşfederek usturlaba yeni bir ufuk kazandıran bugün Türkmenistan'da kalan Mervli Sâgânî idi. Bu keşfinden ötürü "Usturlabî" lakabıyla anılır olmuştu.[7] Bu önemli âlete daha büyük incelikler

7 R. Lorch, "Al Saghani's Treatise on Projecting the Sphere," içn. *From Deferent to Equant: A Volume of Studies in Honour of E. S. Kennedy*, ed. D. A. King ve G. Salibam (New York, 1987), s. 237 vd.

kazandıran yine bir Orta Asyalıydı.[8] O dönemde astronomik açıölçerin geliştirilmesine de aynı derecede önemli katkılar sunmuşlardı.[9]

Mervli Sâgânî çarpıcı bir metinde kadim Yunan bilim adamları ile kendi dönemindekiler arasındaki farkı şöyle ifade etmektedir:

> Eskiler ana ilkeleri keşfetme ve fikirleri ortaya atma şansları sayesinde kendilerine bir yer edinebilmişlerdi. Günümüzdeki âlimler ise birçok ilmî detayları bularak, dağınık [bilgileri] derleyerek ve [hâlihazırda mevcut bulunan maddeyi] tutarlı bir şekilde izah ederek fark yaratabilirler. . . . Eskiler sonrakilere yapılacak ne kadar da çok iş bırakmışlar![10]

Felsefe, bilim ve beşerî ilimler sahalarında Bağdat'taki Orta Asyalıların çalışmalarına yardımcı olan haftalık meclisler vardı. Bu meclisleri düzenleyenlerden biri de Ebu Süleyman Sicistânî (932-1000) idi. Sicistânî insan mıknatıslarından biriydi. Nitekim Sicistânî olmaksızın entelektüel gelişim mümkün olmazdı. Her Cuma akşamı evinde, aralarında çok sayıda Orta Asyalının da olduğu, muhtelif bölgelerden gelmiş grupları toplardı. Bu meclislere katılanlara oldukça ilginç ve çekici yorumlar sunuyordu. Katılımcılardan birinin düzenli not tutmasıyla beş yüz sayfalık bir kitap ortaya çıkmıştı. Kitabın ismi meclislerdeki ruh hâlini gayet iyi yansıtıyordu: *El-Mukâbesat* (Keyif ve Eğlence Kitabı).[11]

Sicistânî, bugün Afganistan ile İran sınırı arasında kalan Sicistân kentindendi. Bir Yunan metniyle ilk defa burada karşılaşmıştı. Olgunlaştıkça matematik, tıp, mantık, musiki ve kozmoloji de dâhil olmak üzere felsefeyle ilgili tüm alanlara olan merakı artmıştı. Mantık ve ilim tahsiline meyletmiş olan Sicistânî akşam meclislerinde sürekli olarak ortaya atılan cevabı belirsiz sorularla cebelleşiyordu. Aynı zamanda

8 Richard Lorch, *Al-Farghani on the Astrolabe* (Wiesbaden, 2005).

9 A. K Tagi-Zade ve S. A. Vakhalov, "Astroliabi srednevekovogo Vostoka," *Istoriko-astronomicheskie issledovaniia* 12 (1975): 169–225; A. K. Tagi-Zade, "Kvadranty srednevekovogo Vostoka," *Istoriko-astronomicheskie issledovaniia* 13 (1977), s. 183–200.

10 Franz Rosenthal, "Al-Asturlabi and as-Samaw'al on Scientific Progress," *Osiris* 9 (1950), s. 555–64.

11 Ebu Hayyan Tevhidî'nin (930?-1023) tuttuğu iki ciltlik notlarda Büveyhîlerin Rey, İran ve aynı zamanda Bağdat'taki saraylarında yapılan sohbetlerde yer almaktadır. Bu notlar hiçbir Batı diline tercüme edilmemişlerdir.

dine ve dinin temelini oluşturan vahye saygı gösteriyor ve peygamberlerin filozoflar ve bilim adamlarından üstün olduğunu savunuyordu.[12]

Bunun siyasî bir davranış olduğu düşünülebilir. Sicistânî böyle davranmakla birlikte din ve felsefenin tamamıyla iki ayrı alan olduğunu ve esasları itibariyle uyum sağlayamayacaklarını belirtiyordu. Dinî hukuk (Şeriat) ile bir tuttuğu dinde aklın kullanılması ya da "neden" diye başlayan uygunsuz sorular sorulması lüzumluydu. Sonuçta dinin amacı insanlığın Tanrı'ya olan bağlılığını kuvvetlendirmek, Tanrı'dan korkmaya teşvik etmek ve Tanrı'yı yargılamaya kalkışmasını engellemekti. Diğer taraftan dünyevî ilim ("felsefe") dine ne ihtiyaç duyuyordu ne de bir yer ayırıyordu. *Müntehab-ü Sivan'ül Hikme* (Hikmet Sandığından Seçmeler) isimli eserinde felsefecilerin ve bilim adamlarının kendilerini dinden, din adamlarının da kendilerini rasyonel düşünceden tamamıyla ayırmaları gerektiğini söylüyordu.

Sicistânî'nin sert bir yanının olduğu açıktır. Derslerinden birinde Buharalı genç bir âlim aldığı malî yardımdan şikayet etme cüreti göstererek ilimle uğraşan bir kişinin geçim sıkıntısını düşünmemesi gerektiğini söylemişti. Sicistânî kurnazca bir cevap vererek Buharalının daha az tüketmesi ve ilim ile irfana odaklanması gerektiğini belirtmişti. Bu genç Buharalının tarihte kendine yer bulamamış olması aldığı yardımın artırılmadığını göstermektedir.[13]

Arap Meslektaşlar

"Arap Rönesansı'nda" Orta Asyalılara haklarını teslim etmek Bağdat'taki Arap bilim adamlarının hakkını yemek anlamına gelmemektedir. Araplar en başından beri işin içindelerdi ve takdire şayan işler yapmışlardı. Hem bilim hem de felsefede Bağdat'taki Arap âlimlerin duayeni hiç şüphesiz, daha önce Mutezile meselesiyle ilgili olarak Benî Musa'nın elinden çektikleriyle gördüğümüz, Kindî idi. Kûfeli bir Arap olan Kindî Arap topraklarında ve daha ziyade Orta Asya'da kısa süre sonra sayıları artacak olan her meseleye hâkim entelektüellerin ilk örneklerindendi. "Arapların filozofu" olarak bilinmesine karşın Kindî bilim alanlarında da kayda değer bir miras bırakmıştı. Coğrafyadaki çalışmaları talebelerinden

12 Sicistânî hakkında bkz., *Istoriia tadzhikskoi filosofii*, s. 119–22; ve Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam.*

13 Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 68.

Ebu Zeyd el-Belhî'ye (850-934) ilham kaynağı oluşturmuştu. El-Belhî yenilikçi bir karasal haritalama okulu kurulmasına öncülük etmişti. Kindî'nin optik ile ilgili iki çalışması yedi yüz sene sonra bile bu metinlerle karşılaşan İngiliz Francis Bacon'ı (1561-1626) etkilemişti.

Bağdat'taki önde gelen Arap entelektüellerin hayat hikâyeleri Orta Asya ile kuvvetli bağlara sahip olduklarını göstermektedir. Bağdat'taki felsefî hareketin kurucusu karmaşık ve esrarengiz bir figür olan Cabir (Ebu Musa Cabir bin Hayyan, 721-815) idi. Batı'da "Geber" olarak bilinen Cabir Arap olsa da Horasan bölgesinin başkenti olan Tus'ta büyümüş ve tahsil görmüştü. Kimliğini daha da karmaşıklaştıran bir diğer gerçek de eserlerinin çoğunu Orta Asya'dayken vermiş ve eserlerinde Horasan'daki bilim adamlarının kaygılarını yansıtmış olmasıdır. Felsefenin hayatın bütününü kapsadığını düşünen Cabir kimyada, gökbiliminde, fizikte, metalürjide, eczacılıkta ve tıpta temel oluşturacak çalışmalara imza atmıştır. Horasan'ın bir evladı olarak Bermekîler tarafından Bağdat'a davet edilmiştir. Cabir de eserlerinin çoğunu Bermekîlere ithaf etmiştir.[14]

Cabir'in asıl disiplini on sekizinci asra kadar sihir sosuna bulanmış sahte bir bilim olarak değil de bilimin pekâlâ meşru bir dalı olarak görülen simyaydı. Okurlarına hava atmak gibi bir gayesi yoktu ama genelde şifreli bir dil kullanıyordu. Bu dil öylesine anlaşılmazdı ki İngilizcede "gibberish" (cabirce) diye bir terim ortaya çıkmıştı. Ama Cabir'in tuhaf bir yöntemi vardı. Kadim dünyanın Pisagorculuğu ile zenginleştirdiği yeni ve daha mistik bir İslam kozmolojisi geliştirmeyi başarmıştı.[15]

Aslında Cabir deneyselciydi. Su geçirmez kağıt ve paslanmaz çelik gibi günlük hayata ilişkin icatlar yapmıştı.[16] İksirleri karıştıran Cabir kristalleşmenin etkili bir arıtma süreci olduğunu keşfetmişti. "Kimyanın babası" unvanını alması ve laboratuvar merkezli deneyselci bilimin babası

---

14 Daha sonraki Arap yazarlar Cabir ve diğer birçoğunun Horasanlı olmayıp Arap olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat Cabir'in Bermekîlerle yakın ilişkisi olduğu, babasının uzun süre Horasan'da kaldığı kesindir. En erken kaynakta memleketinin, çok az Arabın yaşadığı Tus olduğundan bahsedilmektedir. Aksini savunan görüş için bkz., William Newman, "New Light on the Identity of Geber," *Sudhoffs Archiv* 69 (1985), s. 76 vd.

15 Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, 1993), s. 37.

16 J. Holmyard, *Makers of Chemistry* (Oxford, 1931); ayrıca E. J. Holmyard, ed., *The Arabic Works of Jabir ibn Hayyan* (New York, 1928).



Figür 6.2. Batı'da "Geber" olarak bilinen simyacı ve "kimyanın babası" Tuslu Ebu Musa Cabir bin Hayyan tarafından tasarlanan damıtma âleti. Haddinden fazla uzun olan metinleri "gibberish" (cabirce) terimini ortaya çıkartmıştır. ■ Oklahoma Üniversitesi, Bilim Koleksiyonları Tarihi.

olarak onurlandırılması hiç şaşırtıcı değildir.[17] Avrupa'daki nüfuzu öylesine büyüktü ki Cabir'e atfedilen 2.500 eserin çoğu "pseudo-Geber'in" (sahte Geber) metinleri olarak bilinen Batılı taklitleriydi.

Orta Asya'nın Kıyısı: Tıp, Matematik ve Gökbilimi

Bilim dalları içinde belli alanlar Bağdat'taki Orta Asyalıların dikkatini daha fazla çekiyordu. Listenin başında tıp geliyordu. Bermekîlerden beridir teorik ve pratik bilginin harmanlanıyor olması sebebiyle, Bağdat en parlak zekâları cezbediyordu. Aslına bakılırsa İbn-i Sina ve İbn-i

---

17 Hakkındaki en iyi kaynak için bkz., Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân–Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam– Jâbir et la science grecque* (Paris, 1986).

Sina'nın kaleme aldığı *Kanun* ile zirveye ulaşmış hususî bir Orta Asyalı hekimler okulundan bahsetmek mümkündür. Hareketin öncüleri yine Mervlilerdi. Bu kentin entelektüel yetkinliğe sahip geniş Nasturi topluluğu başı çekmekteydi. Ali bin Sehl Taberî'nin babası Merv'in en meşhur hekimlerindendi ve diğer bilim dallarıyla da ilgilenmişti. Cündişapur'da faaliyet gösteren Süryani mütercimlerle benzer alanlarda çalışarak Klaudyos Batlamyus'un efsanevî eseri *El-Mecistî*'nin (Almagest) Arapçaya ilk tercümelerinden birini yapmıştı. Taberî babasından okuduktan sonra Bağdat'a giderek dönemin halifesinin elinden Müslüman olmuştu. Merv'de gördüğü tahsil sayesinde hem Süryaniceye hem de Yunancaya hâkimdi. Dolayısıyla her iki dilde de yazılmış olan zengin tıp literatürünü asıllarından okuyabiliyordu. Bağdat'ta bulunduğu sürede derlediği *Firdevs'ül Hikme* (Hikmet Firdevs'i) isimli eseri orta çağın başlarında yazılmış Arapçadaki ilk ansiklopedilerdendi.[18] Daha fazla okura ulaşması için bu eserin Süryanicesini de yazmıştı.

Taberî'nin bu hacimli eserinin[19] sayfaları rastgele açıldığında fizikî ve zihnî sıhhatin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu tespitinin defaatle tekrar edildiği görülür. Teşhise dair kullandığı kelime hazinesi psikolojik idrakler ile zenginleştirilmişti ve reçeteleri genelde bir psikoterapi şeklindeydi. Hastalara sık sık nasihatlerde bulunuyordu. Akıl ile beden arasındaki bağa duyduğu ilgiden ötürü Taberî, çocuk gelişimi ve pediatri üzerinde duruyordu. Tüm bunların Orta Asya'nın önde gelen tıp uzmanlarının meşgalesi olacağı düşünülürse (bkz. bölüm 7) bu durumun Horasan'daki Nasturi Hristiyan hekimlerin çalışmalarına kadar giden bölgedeki özel bir ilgi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Tıbbın yanı sıra Orta Asyalıların rakipsiz hâle gelecekleri diğer alanlar matematik, matematiğin ilgili dalları ve gökbilimiydi. Suter'in titiz çalışması bunu nicelik olarak kanıtlamaktadır ama bunun neden böyle olduğu şeklindeki merak uyandırıcı soruya cevap vermemektedir. Acaba sebebi Orta Asya'dan istedikleri matematikçi ve gökbilimciyi getirtip maddî destek sağlamak için halifenin servetini istedikleri gibi kullanabilen Benî Musa'nın perde arkasındaki faaliyetleri miydi? Yoksa

18 Max Meyerhof, "Ali at-Tabari's "Paradise of Wisdom," One of the Oldest Arabic Compendiums of Medicine," *Isis* 6, 1 (1931), s. 7–12.

19 M. Z. Siddiqi, *Firdausy'l-Hikmat, or "Paradise of Wisdom," by Ali b. Rabban at-Tabari*, 8 Cl. (Berlin, 1928).

Orta Asya'nın kültüründe rakamlara ve uzamsal ilişkilerle gök cisimlerine dair sorulara öncelik verilmesini sağlayan bir saik mi vardı?

Spekülasyona boğulmadan bu alanlarda öncü rol oynamış Bağdat'taki Orta Asyalı sembol isimleri incelemek daha doğru olacaktır. Hem "Arap" matematiğinde hem de gökbiliminde çığır açan isimlerden biri olarak görülen Mervli Habeş el-Mervezî'den daha iyi bir başlangıç noktası olamaz. Bugün Türkmenistan'da kalan büyük ilim merkezinde doğup büyümüş olan Habeş 819'da Halife Memûn'un maiyetinde Bağdat'a giden Orta Asyalılardan biriydi. Elli beş yaşına geldiğinde muasırlarının çoğu hayata veda etmişti ama Habeş yüz yaşına kadar çalışmalarını sürdürebilecekti. Vakit geçirmeden Bağdat'ta Memûn'un Merv'dekini model alarak kurdurmuş olduğu rasathanedeki diğer gökbilimcilerle çalışmaya başlamıştı.

Bağdat'a gelişinden on sene sonra Habeş, ilk defa güneşin irtifasından yola çıkarak vakti tam tayin eden bir âlet geliştirmek üzere bir güneş tutulmasından istifade etmişti.[20] Sonraki on yıl boyunca gezegenlerin konumlarını tayin etmek, güneş tutulmalarının vaktini hesap etmek, ayın evrelerini belirlemek ve hatasız takvim bilgisi elde etmek amacıyla üç farklı astronomik tablo geliştiren bilim adamlarından müteşekkil bir ekibin önemli isimlerinden biri olmuştu. Araştırmasına yardımcı olması maksadıyla tamamen yeni bir âlet geliştirilmesine katkı sunmuştu. Kavun şeklindeki bu usturlap gökkürenin sabit ufuk karşısındaki günlük hareketlerini gösteren bir sistem sayesinde azimut halkalarının haritasını çıkartıyordu.[21]

Dünyanın çevresi boyunca bir dereceyi ölçmeye çalışan gruba katılmasıyla Habeş çevreyi 32.444,004891 kilometre (ekvatordaki mevcut hesapta 40.075,1601 kilometredir), yarıçapını 5.151,6067 kilometre (mevcut rakam 6.192,06369 kilometredir) ve çapını da 10.327,2007 kilometre (12.756,3201 kilometredir) olarak hesaplamıştı. Bu veriler üzerinde çalışan Birûni ve diğer Orta Asyalılar günümüzdeki hesaba çok daha yakın sonuçlar elde etmişlerdi. Habeş dünyadan uzaklıkları

20 Tzvi Langermann, "The Book of Bodies and Distances of Habash al-Hasib," *Centaurus* 28 (1985): 108–13. Langermann'ın trc. *Book of Bodies and Distances*, s. 122–27.

21 E. S. Kennedy ve RichardLorch, "Habash al-Hasib on the Melon Astrolabe," içn. *Astronomy and Astrology in the Medieval Islamic World*, ed. Edward S. Kennedy (Aldershot, 1998), s. 1–13.

ve yörüngelerinin boyutları gibi güneş ve ayla ilgili de çalışmalar yürütmüştü. Bu tahminleri kısa bir zaman sonra önemli ölçüde geliştirecek olan Harezmî olsa da Bağdat'ta bu hassasiyet arayışını başlatan Habeş ve ekibiydi.

Aynı zamanda matematikçi kimliği ile de çalışmalar yürüten Habeş bir *umbra* (gölge, zil) kavramı ortaya koymuştu. Bu kavram modern trigonometride tanjantınkine benzer bir işleve sahipti. Ardından kotanjant nosyonunu bulmuş ve ilk tabloları üzerinde çalışmıştı. Ayrıca bilim, mühendislik ve yön bulmada hayatî olan yardımcı trigonometrik fonksiyon tablolarını hesaplayan ilk isim yine Habeş'ti.[22]

Bir diğer Orta Asyalı gökbilimci, Habeş'ten iki kuşak daha genç olan Ahmed el-Fergânî (797-860) idi. Bugün Özbekistan'da kalan Taşkent'in güneydoğusundaki Fergâna Vadisi'nde doğan el-Fergânî de Habeş gibi Halife Memûn, Habeş'in hamileri ve birlikte çalıştığı Benî Musa ile oldukça yakındı ve muhtemelen Bağdat'a halifenin maiyetinde Merv'den gitmişti. Memûn'un gökbilimiyle ilgili projelerinde Habeş ve birçok Orta Asyalı ile beraber çalışmıştı. En meşhur kitabı olan *Cevâmi'u İlmi'n Nücûm ve Usulü'l Hareķâti's Semâviyye*'de (Yıldız İlmi ve Gökcisimlerinin Hareket Şekilleri) Batlamyus'a ait, ikinci asırda Yunanca yazılmış olan *El-Mecistî*'yi gayet yetkin bir şekilde özetlemiş, yıldızların karmaşık hareketleriyle gezegenlerin yörüngelerini açıklayarak Bağdat'taki yeni bulgular ışığında Batlamyus'un verdiği bilgileri güncellemiştir. Bu kitap gökbilimiyle ilgili Arapça yazılmış ilk eserler arasındadır.[23] Fergânî'nin en belirgin mahareti yazdıklarının anlaşılır olmasıydı. Bu sayede Batı'da kitabına büyük ilgi duyulmuştu. Alfraganus olarak tanınan bu bilim adamı Batı'da en fazla okunan "Arap" gökbilimci olmuştu. Okurları arasında Christopher Colombus da vardı. On ikinci asır ile on altıncı asır arasında birçok defa tercümesi yapılan *Cevâmi* Dante'nin İlahi Komedya ve Şölen isimli eserlerinde gökbilimine yaptığı atıfların kaynağını oluşturuyordu.[24]

---

22 J. L. Berggren, "The Mathematical Sciences," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, s. 189.

23 I. Iu. Krachkovskii, *Arabskaia geograficheckaia literatura; izbrannye proizvedeniia*, 4 Cl. (Moskova, 1957), Cl. 4, s. 86.

24 Bahrom Abdukhalimov, "Ahmad al-Farghani and His Compendium of Astronomy," *Journal of Islamic Studies* 10, 2 (1999), s. 142–58; ayrıca bkz., O. Buriev,

Batlamyus'u takip eden Fergânî yeryüzünün yedi iklimini gökbilimi temelinde izah etmek istiyordu. Batılı ve Arap yazarların aksine doğudan batıya ilerleyerek bölgelerin üçünün Büyük Orta Asya'da yer aldığını tespit etmişti. Daha sonra Benî Musa tarafından kente yeni bir kanal inşa etmesi için Kahire'ye gönderilmişti. Fergânî'nin inşa ettirdiği kanalın meyli yedeklemeyi engellemek için fazla kademeliydi. Bu sebeple proje neredeyse bir felaketle sonuçlanıyordu. Bu örnekte Orta Asya biliminin uygulamada başarılı olmadığı görülmektedir. Fakat Fergânî bu hatasını Nil'in su seviyesini tespit eden bir âlet geliştirerek telafi etmeyi becermişti. Bu sayede Mısırlılar hayatlarının bağlı olduğu bu nehrin derinliğini ve debisini kesin olarak bilebilir hâle gelmişlerdi.

Âlimlerin Üstadı: Harezmî

Habeş ve Fergânî'nin başarıları Orta Asyalıların Abbasiler döneminde önüne Arap sıfatı eklenen matematik ve gökbilimine yapmış oldukları öncü rollerini kanıtlar niteliktedir. Fakat hem Habeş hem Fergânî hem de Bağdat'a taşınmış olan Orta Asyalı diğer birçok bilim adamı ve Arap meslektaşları Ebu Abdullah Muhammed el-Harezmî (780-850) ile karşılaştırıldıklarında güneşinin etrafında dönen gezegenler gibilerdi. İsminden de anlaşılacağı üzere Orta Asya'nın kuzey sınırı ile Aral Gölü'nün güneyinde ve doğusunda kalan, çöl ve engebeli araziden oluşan geniş Harezm bölgesindendi.

Elli sene boyunca Bağdat'ta bir göçmen olarak uğraşıp didinen bu müthiş zekâ, cebiri sistemli hâle getirmiş ve adını koymuştur. Bu süreçte beş yüz sene müddetince âdeta cebiri tanımlayacak olan lineer ve ikinci dereceden denklemlerin çözümü için anlaşılır bir yöntem geliştirmiştir. Küresel trigonometri alanının temelini atmıştı. Önce Arapları daha sonra Avrupalıları Hint (şimdilerde hatalı olarak Arap deniliyor) rakamlarının ondalık sistemini ve sıfır kavramını (Meksika'da Olmekler tesadüfen bulmuşlardı) ve negatif sayıları benimsemeye teşvik edenlerin başında gelmekteydi. Hint ("Arap") rakamlarını kullanarak aritmetik yapmak için bir yöntem geliştirmiş olmasından ötürü algoritma kavramı ismiyle anılır olmuştu. İsminin Latincedeki bozulmuş hâlinin

---

Al-Fargonii va uning namii merosi (Taşkent, 1998). Krş., A. I. Sabra, "Al Farghani," içn. *Dictionary of Scientific Biography*, Cl. 4, s. 541–45.

de bozulmuşu olan bu kavram bugün bir bilgisayarın işe yarar çıktılar elde etmek için çok sayıdaki veriyi incelemesine imkân sağlayan kusursuz talimatlar olarak bilinmektedir. Diğer birçok başarısının yanı sıra Harezmî, kendinden önceki herkesi geçerek, dünya üzerindeki 2.402 konumun net enlem ve boylam bilgilerini tespit etmişti.

Bilim tarihi çalışmalarının tanınmış isimlerinden Belçikalı araştırmacı George Sarton Harezmî için "zamanının en büyük matematikçisi ve . . . tüm zamanların en büyüklerinden biri" demektedir.[25] Harezmî hayattayken katipler matematik, gökbilimi ve coğrafya hakkındaki dört büyük eserini defalarca istinsah etmişlerdi. Bu nüshalar Hindistan'dan İspanya'ya kadar merakla okunuyorlardı. Fakat zaman içerisinde Harezmî'nin aritmetikle ilgili yazdığı eserlerin asıl nüshaları yok olmuştur. Sadece cebir ve coğrafya ile ilgili eserlerinin Arapça asıllarının birer nüshası günümüze ulaşmıştır. Diğer eserlerinin kötü talihinin sebebi kargaşalar, kültürel istikrarsızlık ve Aydınlanma Çağı'nın sonu ile modern dönem arasında Arap dünyasının büyük kısmıyla Orta Asya'yı saran çöküş olsa gerektir. Hatta Memûn'un parlak çağından üç asır sonra Bağdat'ta yaşayan ikisi İngiliz biri İtalyan olmak üzere üç meraklı ve yürekli araştırmacı olmasaydı bu başyapıtların hiçbiri elimizde olmayabilirdi.

Bathlı Adelard (1080?-1152?) kariyerine sıradan bir orta çağ araştırmacısı olarak başlamıştı. Eski metinlerle boğuşurken Arapça yazan bilim adamlarının metinlerinden alınmış yeni kavramlardan beklenmedik bir biçimde haberdar olunca seyyah bir âlim oluvermişti. Üzerinden hiç çıkarmadığı uzun yeşil peleriniyle yıllarını seyahat etmekle geçirmişti. İlk olarak Fransa'ya ve İtalya'ya, oradan Antakya'ya ve doğu Akdeniz'in diğer kentlerine seyahat etmişti. Seyahatinden elinde Harezmî'nin aritmetik kitabı ile İspanya'daki bir Arabın çıkarttığı Harezmî'nin gökbilimi tablolarının kısaltılmış versiyonu ile dönmüştü. Hiç vakit kaybetmeden her iki kitabı da Latinceye tercüme etmişti. Bu iki eserin İngiltere ve Kıta'da vazgeçilemez eserler arasına girmeleriyle Harezmî'nin matematik hakkındaki kitabı kendi alanında on altıncı asra kadar Avrupa'daki ilk okutulan ders kitabı olmuştu. Bu çalışmaları yürütürken Adelard Arap üstatlarının en hararetli savunucusu olmuş,

25 George Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3 Cl. (Baltimore, 1927–1948), Cl. 1, s. 667.

hatta okurlarına "Arapların davasını kendiminmiş gibi sahiplenebileceğini" duyurmuştu.[26]

Adelard'dan bir kuşak sonra bu "yeni" (aslında o dönemde üç yüz yıllıktı) ilme hevesli bir başka İngiliz Chesterlı Robert bu eserleri bulabilmek ümidiyle İspanya'ya gitmişti. İspanya'da Harezmî'nin *Cebir* kitabı ile karşılaşan Robert, Arapçaya tam hâkim olmadığı için bir açının işlevini ifade eden Hinduca kelimenin Arapça versiyonunu hatalı tercüme ederek bize *sine* (sinüs) adlı trigonometri terimini bırakmıştı. Yine de Robert'ın tercümesinden sonra Avrupa'da hem teorik hem de pratik disiplinler olarak geometri ve trigonometriye olan ilgi artmıştı.[27] Aynı dönemlerde Cremonalı bir İtalyan Arapça ve yine Doğu'dan gelen bu "yeni" ilmi öğrenmek için İspanya'ya doğru yola koyulmuştur. Bir kez daha Hristiyan idaresine geçmiş olan Arap çalışmalarının merkezi Toledo'da Cremonalı Gerard *Cebir*'i ve Harezmî'nin gökbilimi tablolarını kendisi tercüme etmişti. Bunlardan başka seksen beş kadar Arapça eseri de Latinceye kazandırmıştı.[28]

Bu büyük mütercimler eliyle Harezmî'nin Arapça asıllarının neredeyse tamamı kaybolmuş olan başlıca eserleri asırlar boyunca Latincede muhafaza edilmiştir. İki Arapça orijinal nüshalarıyla birlikte bu baskıları sayesinde Harezmî'nin başarısının derinliğini daha iyi anlamak mümkün olmaktadır.

Kısaca *Cebir* olarak bilinen *Kitâbü'l Muhtasar fî Hisâbi'l Cebr ve'l Mukabele* isimli eserini ilk defa eline alan birisi Harezmî'nin hedeflediğini söylediği kitleyi görünce şaşırabilir. Çünkü Harezmî bu eseri âlimler için değil işin uygulama kısmında olanlar için yazdığını ifade etmektedir. "Miras, vasiyet, üleştirme, hukuk davaları ve ticaret gibi sürekli karşılaşılan ve insanların birbirleriyle ilişki kurarken devamlı ihtiyaç duydukları toprakların ölçülmesi, kanalların açılması ve geometrik hesaplar yapılması gibi meseleler için en basit ve anlaşılır aritmetiği," yazmayı hedeflemişti.[29]

---

26 Adelard'ın Harezmî ile olan münasebeti için bkz., Lyons, *The House of Wisdom*, s. 121.

27 L.C. Karpinski, *Robert of Chester's Latin Translation of the Algebra of Al- Khowarizmi: With an Introduction, Critical Notes and an English Version* (Londra, 1915)

28 Barnabas Hughes, "Gerard of Cremona's Translation of al-Khwārizmī's al-Jabr: A Critical Edition," *Medieval Studies* 48 (1986), s. 211–63.

29 Muhammad ben Musa, *The Algebra of Mohammed ben Musa*, trc. Friedrich August Rosen and Charles Theophilus Metcalfe (Londra, 1831), s. 3–4.

Böylesi okurları, şayet altlarında yatan kavramları tam olarak anlayamayacaklarsa, teknik sembollere ve rakamlara boğmanın anlamsız olduğunun farkındaydı. Altı asır önce Yunan matematikçi Diophantus matematik sembollerini icat ederek bir dönüm noktası oluşturmuştu[30] ama Harezmî ya bu sembollerden habersizdi ya da, ki böyle olması daha muhtemeldir, bu sembolleri kendi uygulamaları için kullanışlı bulmamıştı. Bunların yerine Abbasilerin para birimi olan *dirhem*i kullanmıştı. Daha da önemlisi pratik ve pedagojik amacı Harezmî'yi *Cebir*'in tamamını gayet açık bir dille ifade etmesini sağlamıştı. Kitapta bir tek rakam ya da denklem yoktu. Metin o kadar sade ve dolaysızdı ki hemen herkes okuyabilirdi.

Mesela üç oğlu olan birisi, öldüğünde oğullarının annelerine düşen payın üçte ikisini almasını ve en büyük oğlunun da her bir kardeşine kalan payın iki katını almasını istemişse buradaki üleştirme nasıl yapılacaktı? Ya da kölelerin de içinde bulunduğu bir mesele (ki buna benzer ondan fazla problem sunuyordu) ele alınacak olursa, elden ayaktan düşmüş bir adamın, karşılığında belli bir miktar para alarak bir kölesini azat ettiği, bu kölenin de efendisinden önce ölüp ardında iki çocuk bıraktığı ve bunlardan birinin kardeşine ait payın üçte birini alacağı varsayıldığında kimin kime ne kadar borcu vardı?[31] Harezmî herkesin anlayacağı bir dille çözümü anlatıyordu. Çözümde basit denklemler kuruyor, çözüyor ve ardından da ikinci dereceden denklem gerektiren bir başka probleme geçiyordu.

Harezmî'nin *Cebir*'i kendisinin "azaltma" ve "dengeleme" diye adlandırdığı iki işlem üzerine kuruluydu. Azaltma bugün okula giden her çocuğun bildiği çıkartma işlemiydi. Denklemin iki tarafından da negatif terimler çıkartılıyordu. Dengeleme de denklemin iki tarafında ortaya çıkan pozitif terimleri azaltma işlemiydi. Mesela $x^2 = 40x - 4x^2$ azaltılıp dengelendiğinde $5x^2 = 40x$ olmaktadır. Basitten karmaşığa doğru ilerleyen Harezmî daha sonra, yine gayet anlaşılır bir şekilde, altı farklı lineer ve ikinci dereceden denklem (kareler köklere eşittir, kareler rakamlara eşittir gibi) türünü izah ediyor ve her birini çözmek için basit ama sonuç veren işlemleri sıralıyordu.

---

30 John Derbyshire, *Unkn(o)wn Quantity: A Real and Imaginary History of Algebra* (New York, 2006), s. 49.

31 *The Algebra of Mohammed ben Musa*, s. 150 vd.

Bir açıdan bakıldığında Harezmî bir yenilik getirmemişti. Kadim Çinliler lineer denklemleri çözmek için bir yöntem geliştirmişlerdi. Kadim Babilliler de ikinci dereceden denklemlere aşinalardı. Harezmî hem Yunan düşünürlere hem de kendisinden iki asır önce farklı türlerdeki lineer denklemleri çözmüş olan Hintli matematikçi Brahmagupta'ya (598-668) olan borcunun bilincindeydi. Fakat ne Brahmagupta'nın ne de diğer kadim matematikçilerin yöntemleri tutmamıştı. Bunun sebebi hepsinin matematiğin branşlarını cebirin önüne koymasıydı. Yunanlar geometriyi, Brahmagupta ise rakam teorisini öncelemişti.[32] Harezmî'nin en büyük başarısı cebire özel bir yer kazandırmış, cebiri etkileyici bir anlaşılırlıkla izah etmiş ve bir dizi önemli probleme özgün çözümler getirmiş olmasıydı. Genel olarak bakıldığında cebiri dönüştürmüştü. Bu dönüşüm orta çağ matematiği üzerine eğilmiş olan iki İskoç otorite, John J. O'Connor ve Edmund F. Robertson tarafından "rasyonel sayıların, irrasyonel sayıların, geometrik büyüklüklerin vs., hepsinin 'cebirsel objeler' olarak değerlendirilmesine imkân sağlayan bir birleştirici teori" olarak tarif edilmektedir. İkili "bu dönüşüm matematikte ilerleme için yepyeni bir yol açtı . . . Bu yol kavram itibariyle eskisine kıyasla çok daha genişti," tespitini de yapmaktadırlar.[33] Harezmî'nin başlangıç denklemleri her ne kadar bize basit gelse de, bu denklemler "bu tarz cebirsel hesaplamalardaki ilk teşebbüslerdi" ve ikinci dereceden denklemler, cebirsel hesaplamalar, belirsiz analiz teorisinin ve cebirin birçok günlük probleme uygulanabilmesinin kapısını aralamıştı.[34] Bu çarpıcı yenilik gelecek için ufuk açıcı olacak,[35] daha sonra gelişecek olan bilimin temelini teşkil edecekti.

Matematik üzerine yazdığı ayrı bir başlıksız eserde Harezmî Hint rakamlarının ondalık sisteminin benimsenmesinin en isabetli karar olacağını öne sürmüş ve bu sistemin matematikte kullanılabilmesi için kuralları belirlemiştir. Bathlı Adelard'ın Latince tercümesine "Dixit Algoritmi", yani "Harezmî böyle dedi" ifadesiyle başlamıştır. Buna bağlı

32 John Stillwell, *Mathematics and Its History* (New York, 1989), s. 48–49.

33 John J. O'Connor and Edmund F. Robertson, "Muḥammad ibn Mūsā al- Khwārizmī," MacTutor History of Mathematics Archive, University of St. Andrews.

34 Roshdi Rashed, "Algebra," içn. *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, Cl., s. 352–53.

35 Roshdi Rashed, "Where Geometry and Algebra Intersect," içn. *From Five Fingers to Infinity*, ed. Frank J. Swetz (Chicago, 1994), s. 275.

olarak hesaplamalarda yetersiz kalan eski Roma rakamlarının kullanılmasına itiraz eden bu "yeni matematiğe" ulaşmış orta çağ bilgeleri kendilerini "Algoritmist" (Algoritmacılar) diye adlandırmaya başlamışlardı.[36] Harezmî'nin Hint rakamlarının kullanımını göstermesi matematik için bir müdafaa olarak görülmüş ve bu rolüne bağlı olarak da ismi algoritma ile eşleşmişti.[37]

Harezmî, Memûn'un dünyanın boylam derecesini hesaplamaları için bir araya getirdiği ekipte Habeş ve Fergânî ile birlikte merkezdeki isimlerden birisi olmuştu. Bu ekipteki rolünden ötürü adı gökcisimlerinin boyutları ve dünyaya olan uzaklarının hesaplanması ile birlikte anılır olmuştu. Bu konularda elde ettiği figürler Habeşinkiler de dâhil olmak üzere önceki tahminlerden açık ara daha isabetliydi.

Harezmî'nin uygulamaya dönük gökbilimcilerden olduğu kesindir. Memûn'un büyük projesi dâhilinde Harezmî ve ekibi gökyüzündeki mesafelerin ve açıların kusursuz alan hesaplamalarını yapmak durumundalardı. Gerçek hayattan kusursuz hesaplanmış veri çıkartmak oldukça zordu ama Harezmî bu zorluğa göğüs gererek tasarım ve usturlapların çalışması konusunda iki eser (bugün ikisi de kayıptır) vermişti. Ayrıca vakti ve konumu belirlemek için astronomik veriyi kullanan ölçüm âleti, iletkiyi geliştirmek için çaba sarf etmişti. Tüm veriler toplandığında ortaya geometri ve trigonometri meseleleri çıkmış oluyordu. Harezmî'yi yeryüzü gibi kavisli yüzeyleri de kapsayan üçgen meselelerini muhatap alan küresel trigonometri alanını geliştirmeye teşvik edenin Memûn'un projesi olduğu açıktır.[38]

Bu durum göz önüne alındığında Harezmî'nin gökbilimine olan katkısının saha gözleminden ziyade yedinci asırda yaşamış Racastanlı Hint gökbilimci Brahmagupta'nın eserleri üzerine çalışması ve tahlil etmesi ile gerçekleştiği söylenebilir. Cebir, trigonometri ve negatif sayılar gibi ilgili alanlarda Çinli bilim adamlarının çalışmalarından da istifade

36 Derbyshire, *Unkn(o)wn Quantity*, s. 48.

37 Bu süreci en iyi özetleyen, A. Allar, "Al-Khorezmi i proiskhozhdenie lat- inskogo algorizma," içn. *Mukhamad ibn Musa al-Khwarazmi*, ed. Iu. Iushkevich (Moskova, 1983), s. 53–67; Avrupa dillerindeki tek tercümesi, Menso Folkerts, *Die älteste lateinische Schrift über das indische Rechnen nach al-Hwārizmī* (Münih, 1997).

38 Boris A. Rozenfeld, "Sfiricheskaia geometriia Al-Khorezmi'a," içn. *Istoricheskie materialyi issledovaniia* (Moskova, 1990), s. 32–33 ve 325–39.

edebilirdi ama bu eserler Çin'in dışına o dönemde henüz çıkmamıştı.[39] Brahmagupta ve diğer Hint bilim adamları kadim Yunan gökbilimine aşinalardı ve birçok açıdan kendi astronomik tablo ölçümleriyle Yunanları geçmişlerdi. Harezmî'nin yaşadığı dönem Arapça yazan bilim adamları ve âlimlerin kadim Yunan ilmini yeniden keşfettikleri dönem olarak bilinir. Ancak bu dönem aynı zamanda Bağdat ve Doğu'nun diğer merkezlerindeki mütercimler ve bilim adamlarının devasa ama ihmal edilmiş Hint cebiri, trigonometrisi ve gökbilimiyle karşılaştıkları, bu metinleri tercüme ve tahlil edip meslektaşları arasında yaydıkları dönemdir. İşte bu önemli kültürler arası projeyi yönlendiren başlıca kimseler Harezmî ve diğer Orta Asyalı bilim adamlarıydı.

Harezmî'nin gökbilimiyle ilgili eserinin adı *Zîcü's Sind Hind* (Sind ve Hint'ten Gökbilimi Tabloları) idi. Bütün hâlinde günümüze ulaşan Arapçadaki en eski gökbilimi çalışması bu eserdir.[40] Kitabın hacmi büyüleyicidir. İçinde gökcisimlerinin hareketlerinden ve ayın doğuş vakitlerinden sinüs değerlerine, tanjantlara ve astrolojiye kadar hemen her şeyi gösteren yüzden fazla tablo vardır. Bu eseri inceleyen bir kimse güneş tutulmalarını ya da sapmalarını hesaplayabilir, güneşin, ayın ve bilinen beş gezegenin konumlarını tespit edebilir ya da bir küresel trigonometri problemini çözebilirdi. Gariptir ki Harezmî bu eserdeki asıl vazifesinin nakletmek olduğunu düşünmüştür. Bu yüzden de belli meselelerde Hintlilerin bulduğu değerleri kendisinin elde ettiği daha isabetli verileri kullanarak düzeltme yoluna gitmemişti.[41] Yine de tabloların farklı şekillerde kullanılmasına ve doğrudan gözlemin çıktılarıyla bu tabloların sunduğu verilerin birleştirilmesine ilişkin yenilikçi teklifler sunmuştur.

Müslümanların gökbilimine bu denli eğilmelerinin altında İslam'daki güneşin doğuşuna ve batışına göre ayarlanan namaz vakitlerinin tam tayin edilmesi ya da kıblenin en isabetli şekilde bulunabilmesi için Mekke'nin konumunun belirlenmesi ihtiyacı olduğu sıklıkla

39 Needham, Science and Civilization in China, Cl. 3, s. 81–82, 112 vd., 146–55; Cl. 4 s. 48–52.

40 Bkz., A. Akhmedov, B. A. Rozenfeld, ve N. D. Sergeeva, "Astronomicheskielgeograficheskie trudy al-Khorezmi, in Iushkevich, içn. *Mukhamad ibn Musa al-Khwarazmi*, s. 141–91; ve M. N. Rozanskaia, "O znachenii "Zidzha" al-Khorezmi v istorii, astronomii," içn. a.g.e., s. 192–212.

41 İhmal edilmiş bir değerlendirme için bkz., G. J. Tommer, Al-Khwarazmi, Abu Ja'far Muhammad Ibn Musa," içn. *Dictionary of Scientific Biography*, s. 361.

tekrar edilir.[42] Daha sonraki dönemlerde yaşayan birçok gökbilimcinin bu işlere odaklandığı ve bu sayede de hem malî desteğe hem de okurlara ulaştıkları elbette doğrudur. Bu tarz gökbilimciler bu meselelere işe yarar uygulamalar olarak bakıyorlardı, zira hamileri ilgi gösteriyordu. Kaldı ki bu meseleler Harezmî'nin *Cebir*'de kullandığı pratik sorularla hemen hemen aynı gibilerdi. Bu konularda yazılmış birçok eser Harezmî'ye atfedilse de özgünlükleri şüphelidir.

2.402 konumun enlem ve boylamlarını tespit etmiş olması Harezmî'nin bir başka çalışma sahası olan coğrafyaya yapmış olduğu katkının temelini teşkil etmektedir. Batlamyus'un üçüncü asırda yazdığı *Coğrafya* isimli eserinde bir kez daha derleyici rolünü üstlenmişti. Fakat bu sefer metnin aslını geliştirmekten çekinmemişti. Kendisinin ve başkalarının yeni çalışmalarının yardımıyla geniş bir gövde oluşturarak Batlamyus'un Akdeniz ile ilgili yaptığı ölçümleri düzeltmiş, Kanarya Adaları'nı daha isabetli konumlandırmış, ilk defa Atlas ve Hint Okyanuslarını içdeniz değil açık sular olarak takdim etmiş, bir dünya haritasına ilk defa Pasifik Okyanusu'nu dâhil etmiş ve Orta Asya ve Orta Doğu'daki yüzlerce yeri eklemiştir. Böylece bilinen dünyayı ciddi manada genişletmişti.[43] Yedi iklim bölgesine de değinmiş ve Fergânî'den önce davranarak Orta Asya hakkında faydalı yeni bilgiler sunmuştu.[44] Geçmişteki ve dönemindeki coğrafî malumatı sarih ve kapsamlı bir şekilde özetlemesine bağlı olarak *Kitab'ül Coğrafya* (Coğrafya Kitabı) isimli eseri Arapçadaki ve tüm Batı dillerindeki daha sonra yapılmış coğrafya çalışmaları için mihenk taşı olmuştu.

Harezmî Gerçekten Orta Asya'nın Evladı Mıydı?

Harezmî'nin eserlerinin oldukça kısa bir özetini yaptıktan sonra akıllara Harezmî'nin nasıl bir yoldan geçerek döneminin en yenilikçi bilim adamı olduğu sorusu gelebilir. Daha geniş kapsamlı kaygılarımız göz önüne alındığında Harezmî herhangi bir şekilde Orta Asya ve

---

42 David A. King, "Al-Khwarazmi and New Trends in Mathematical Astronomy in the Ninth Century," Hagop Kevorkian Center, *Occasional Paper* no. 2 (New York, 1983).

43 Akhmedov, Rozenfeld, ve Sergeeva, "Astronomicheskie I geograficheskie trudy al-Khorezmi," s. 160–90.

44 Huburt Daunicht, "Der Osten nach der Erdkarte al-Huwārizmīs: Beiträge zur historischen Geographie und Geschichte Asiens," *Bonner orientalistische Studien* 19 (1968–1970).



Figür 6.3. Harezmî eski coğrafyacıların eserlerini tashih etmeye ve geliştirmeye çalışmıştı. *Kitab'ül Coğrafya*'da (Coğrafya Kitabı) Nil Nehri'nin haritasını düzeltmişti. ■ Bibliotheque Nationale et Universitaire, Strasburg'un izniyle. Ms. 4247, fols. 30b–31a.

kültürüyle irtibatlı mıydı, gerçekten Harezm krallığının kuzeydeki sınırında doğmuş muydu yoksa tamamıyla Bağdat'taki hayatın bir mahsulü müydü gibi sorular sorulabilir. İlk eğitim ve öğretimi bu soruları cevaplayabilmek için oldukça önemlidir. Fakat Batı'daki ve Doğu'daki orta çağın diğer önde gelen düşünürlerinin hemen hepsinin hayatı hakkında daha fazla şey bilinmektedir. Harezmî'nin şöhreti düşünüldüğünde bu durum çok şaşırtıcıdır. Hayatı hakkında tek bilinen doğum ve ölüm tarihleri, Bağdat'ta Memûn'un bir araya getirdiği bilim adamları ve âlimlerin arasına katıldığı ve 841'de Musevi Hazar İmparatorluğu tarafından kendisine verildiği söylenen bir görevi üstlenmiş olduğudur. Bunların dışında hayatı tam bir muammadır.

Bu bilgi kıtlığı bir araya getirildiğinde tahsili ve ilk öğretimi hakkında anlamlı bir bütün oluşturabilecek somut ipuçları ve delil parçacıklarının hiç olmadığı manasına gelmemektedir. Harezmî'nin 780'de

doğduğu bilinmektedir. Bu durumda Halife Memûn tarafından zulme uğrayan ve bu sebeple tavır alan Mervli kadı, Ahmed ibn-i Hanbel ile aynı dönemde yaşamıştır. Harezmî bugün Özbekistan ile Türkmenistan arasındaki sınırda kalan Seyhun Nehri'nin alçak kıyıları boyunca uzanan Harezm bölgesinde doğmuştu. Harezm'deki kentlerde o dönemde halk hâlâ Zerdüştlerin Avesta'yı yazdıkları Kadim Farsça'nın bir lehçesi olan Harezm dilini konuşmaktalardı. Çok küçük yaşta Arapça ve muhtemelen o günün Farsçasını öğrenmiş olsa da bu İranî dil Harezmî'nin ana diliydi.

Arap kumandan Kuteybe'nin 712'de Harezm'in başkentini tarumar etmesinin ardından yerel güç kuzeydeki stepleri Hazar Denizi'nin güney kıyılarına bağlayan kuzey-güney kervan yolu boyunca serpilmiş Dehistan kentlerine kaymıştı. 750'lerde Abbasilerin yükselişe geçmesiyle Harezm başkenti önce Merv daha sonra da Nişabur olan büyük Horasan eyaletine dâhil edilmişti.[45] Fakat Harezm yeniden kurulmuş ve Orta Doğu, Hindistan, Çin ve Hazar Denizi'nin kuzeyindeki Musevi Hazar Krallığı ile olan ticarî bağları yeniden canlanmıştı.

Peki Harezmî Harezm'den Bağdat'a ne zaman gitmişti? Bu sorunun cevabı bir düşünür olarak Harezmî'nin kimliğini belirlemekte hayatîdir. Memûn'un sarayını Merv'den başkente taşımaya karar verdiği 819 senesinden daha önceki bir tarihte Bağdat'a gittiğine ilişkin bir delil yoktur. Harezmî'nin iki meşhur eserini Memûn'a ithaf etmiş olması halife ile bu büyük matematikçi ve gökbilimci arasında yakın bir ilişki olduğuna işaret etmektedir. Harezmî, Memûn'un idareciler, bilim adamları ve entelektüellerle dolu kervanıyla Merv'den Bağdat'a hareket ettiğinde yirmi dokuz yaşındaydı.

802 ilâ 819 yılları arasında Merv hevesli bir genç bilim adamı için muhtemelen yeryüzündeki en iyi yerdi. Harun Reşit entelektüel manada kabiliyet sahibi olan oğlu Memûn'u Horasan valisi yapmıştı. Genç vali derhal bu kentte kendisine maliyetli ve gösterişli bir saray inşa ettirmişti. Bağdat 812-813 senelerinde kanlı bir kuşatma ve ardından da Memûn'un kardeşi ve rakibi Emin'in katli ile sonuçlanan bir iç savaştan muzdaripti. Bu iç savaştan sonraki birkaç sene boyunca harap hâlde kalan Bağdat kendisini malî olarak destekleyecek birilerini arayan

---

45 N. N. Negmatov, ed., *Khorezm i Mukhamad al-Khorezmi v mirovoi istorii i cul- ture* (Duşanbe, 1983), s. 19.

yıldızı yeni parlamakta olan genç bir entelektüel için hiç de cazip bir yer değildi. Daha açık bir dille ifade etmek gerekirse Harun Reşit'in 24 Mart 809'da ölmesinden itibaren gayr-ı resmî olarak, Emin'in 813'de ölmesinden itibaren ise resmî olarak halifeliğin, dolayısıyla da neredeyse tüm İslam âleminin başkenti Bağdat değil Merv idi. Memûn'un Dicle'ye doğru yola çıktığı 819 senesine kadar da bu statüsünü korumuştu.

Bu veriler ışığında genç Harezmî'nin 802 ilâ 810 seneleri arasındaki bir zamanda Merv'e geldiği, burada Memûn ve diğer önde gelen entelektüeller ile irtibat kurduğu ve Merv'den halifenin maiyetiyle birlikte 819'da ayrıldığı rahatlıkla söylenebilir.[46]

Harezmî'nin *Cebir* isimli eserinde hedef kitle olarak âlimleri değil hukuk, ticaret ve hatta hidrolik mühendisliği gibi çok farklı alanlarda, işin uygulama kısmında olanları belirlediğine değinerek uygulamaya ve fayda vermeye dönük tavrından bahsetmiş olmuştuk. Buradan hareketle Harezmî'nin, hayatının belli noktalarında sahadaki uygulamalar sayesinde bilgi edindiği tespiti yapılabilir. İçinde bulunduğu kargaşa ortamı düşünülürse bunun Bağdat'ta olmuş olması muhtemel değildir ama Harezm'in gittikçe gelişen yeni başkenti Dehistan'da veya büyük ticaret merkezi Merv'de kendiliğinden gerçekleştiği söylenebilir. "Kanal açan" mühendislerden özellikle bahsetmesi manidardır. Harezmî'nin doğduğu tarihî Harezm asırlar boyunca, konu üzerine çalışan bir uzmanın tabiriyle "kadim sulama sistemlerinin en gelişmişi" olan bir sisteme sahip olmuştu.[47] Daha önce de bahsedildiği üzere Merv'de bu karmaşık su sisteminin idamesi için binlerce insan istihdam ediliyordu. Bu durum hem kanallardaki suyun şiddetini, debisini ve yükseliş-düşüşünü hesaplayacak hem de barajlar, saptırma kanalları vs. inşa edecek yüksek bir mühendislik kabiliyeti gerektiriyordu. Harezm ve Merv'deyken sahada edindiği tecrübe Harezmî'ye başyapıtını yazdıracaktı.

Bu uygulamaya dönük tecrübeleri bir yana, Harezmî matematikçi ve gökbilimci olarak eğitimini Merv'de mi almıştı? Bu soruya kaçınılmaz olarak evet cevabı verilecektir, zira bu kentteki eski rasathane Memûn'un desteği ile gelişmişti. Burada Habeş, Musa ibn-i Şakir,

46 Bakhadirov bu tespiti için bir kanıt sunmamaktadır. R. Bakhadirov, *Iz istorii klassifikatsii nauk na srednevekovom musulmanskom vostoke* (Taşkent, 2000), s. 21.

47 A. R. Mukhamedjanov, "Economy and Social System in Central Asia in the Kushan Age," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 2, s. 268.

eşkıyalıktan gelme bilim adamları, genç halifenin yakın dostları ve muhtemelen Fergânî de o dönemde Merv'de çalışmalar yapıyorlardı. O yıllarda dünya üzerinde gökbiliminde ve matematikle ilgili alanlarda Merv ile boy ölçüşebilecek başka bir kent yoktu. Hatta Harezmî'nin Hint bilimine ve matematiğine olan yoğun ilgisinin ilk olarak Merv'de oluşmuş olması muhtemeldir. Harezm'e Budizm'in ulaşmadığı anlaşılmaktadır[48] ama Hint kültür ve sanatının diğer yanlarının nüfuzu gayet kuvvetliydi. Öyle ki Harezm takviminin önemli detaylarının oluşumunda tesiri olmuş olabilir.[49] Harezmî'nin Harezmli halefi Birûni Hint ilmiyle öylesine meşgul olacaktı ki eline geçen ilk fırsatta çalışmalarını Hindistan'da devam ettirmek için harekete geçecekti. Harezmî'yi büyüleyen büyük Hint matematik kitabı *Sind Hind* Horasan'da daha önce yapılmış olan bir Farsça tercümesinden Bağdat'ta Arapçaya nakledilmiş olabilir.[50] Yahya ibn-i Bermek'in tam da bu senelerde Merv'de ün saldığı ve Bermekîlerin Hint ilmine yakın alaka gösterdikleri hatırlanacak olursa Harezmî'nin Hint matematiği ve bilimi çalışmaya henüz Merv'de iken başlamış olduğunun ihtimal dâhilinde olduğu görülür.

Harezmî'nin hayatıyla ilgili bir başka somut gerçekten daha bahsetmek gerekir. Halife Vasık 841'de Harezmî'yi Museviliği seçmiş ve bugün Ukrayna'nın güneyinde kalan bölgedeki steplerde krallık kurmuş olan Türkî halklardan Hazarları ziyaret etmesi için görevlendirmişti. Hazarlar ile iki defa savaşmış olan Araplar üçüncü bir savaşın patlak vermesinden korkuyorlardı. Bu ziyaretin ne amacı ne de neticeleri bilinmektedir.[51] Fakat halifenin Harezmî'yi Harezmlilerin yakın ticarî ilişkiler tesis ettikleri[52] bu halkı tabii olarak yakından tanıdığını varsaymış olması bu büyük matematikçi ve bilim adamının hem tahsil görecek hem de bir

48 Rtveladze, *Civilizations, States ,and Cultures of Central Asia*, s. 166–69.

49 A. Akhmedov, "The Persian and Indian Origins of Islamic Astronomy," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 195, 204.

50 O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 106.

51 Bu akının amacının diplomatik olmaktan ziyade Büyük İskender'in Yecüc ve Mecüc'e karşı ördürdüğü duvarı keşfetmek olduğu şeklindeki iddia daha makul gibi durmaktadır. Emeri van Donzel ve Andrea Schmidt, *Gog and Magog in Early Christian and Islamic Sources: Sallam's Quest for Alexander's Wall* (Leiden, 2010). Bu akının dikkatli bir incelemesi için bkz., Travis Zadeh, *Mapping Frontiers across Medieval Islam: Translation Geography and the Abbasid Empire* (Londra, 2011).

52 Negmatov, *Khorezm i Mukhamad al-Khorezmi v mirovoi istorii i culture*, s. 19–20.

yetişkin olarak geniş tecrübe kazanacak kadar uzun bir süre kendi memleketinde kalmış olduğuna bir başka delil oluşturmaktadır.

Harezmî 850'de hayata veda etmişti. Ölümünden çok önce Bağdat'ta duayen bir bilim adamı olarak nam salmıştı. Arapça okuyabilen ve gökbilimci ve matematikçi olmaya namzet kimseler için hemen her yerde Harezmî bir hezarfen olarak örnek gösterilmekteydi. Hem çok sayıda Arap takipçisine hem de Orta Asyalı gökbilimciye ilham kaynağı oluşturmuştu. Bu Orta Asyalılardan hiçbirisi Ebu Mahmut Hucendî kadar öne çıkmamıştı. Hucendî bugün Tacikistan'ın kuzeyinde kalan kadim, bağımsız ve üzüm bağları ile meşhur Hucend kentindendi. Büyük İskender'in sonradan evleneceği eşi Roxanna'yı bulduğu kent de burasıydı. Hucendî'yi farklı kılan klasik gökbilimini uygulamaya döken ilk Türk olmasıydı. Orta Asya'nın kalbinde idarecilik yapan bir aileye mensup olan bu Türkü hevesle önce usturlap ve halkalardan yapılmış olan bir küre, daha sonra da dünyanın en büyük astronomik âletini yapmaya itenin ne olduğuna dair hiçbir malumat yoktur. Buhara'daki gökbilimcilerle beraber çalıştıktan sonra bugün Tahran'ın dışında kalan Rey kentindeki Şii Büveyhîlerin sarayına gittiği neredeyse kesin gibidir. Hucendî de bir seyyah âlimdi.

Rey yakınlarında dünyanın enleminin düzlemi ile ekvatorun düzlemi (ekliptik eğim) arasındaki açıyı hesaplamak için yeni bir sekstant yapmıştır. İki gündönümünde güneşin meridyen yüksekliğini hesaplayarak eksen eğikliği ile ilgili kendinden önce hiç kimsenin başaramadığı kadar isabetli çıkarımlarda bulunmuştur. Fakat bu çıkarımların bir başka Orta Asyalı bilge, Birûni tarafından sekstantın içinde bulunduğu binanın köşesinde meydana gelmiş bir çökmeden ötürü hatalı olduğu tespit edilecekti.[53] Gökbilimindeki başarılarının yanı sıra Hucendî aynı zamanda bir üçgenin kenar uzunluklarının açılarını sinüs değerleri ile irtibatlandıran bir denklem kurmuş olmasından ötürü küresel üçgenlerdeki sinüs kurallarının muhtemel kâşifi olarak bilinmektedir.

53 Hucendî hakkında bkz., Sevim Tekeli, "Al-Khujandi," içn. *Dictionary of Scientific Biography*, Cl. 7, s. 352–54; ayrıca bkz., A. Akhmedov, "Astronomy, Astrology, Observatories and Calendars," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, s. 202–3. Sekstantı hakkında bkz., J. Frank, "Ueber zwei astronomische arabische Instrumente," *Zeitschrift für Instrumentenkunde* 41 (1921), s. 193–200.

Felsefî Meseleler

Yunanca metinlerin yeniden keşfedilip Arapçaya tercüme edilmesi birçok soruya cevap vermişti ama bir o kadar da yeni soruyu beraberinde getirmişti. Kadim yazarlar birçok felsefî meseleyi gündeme taşımıştı. Bu sorular Muhammed'in vahyini gölgede bırakıyorlardı. Dünya nasıl yaratılmıştı? Ruh ölümsüz müydü? İdeal toplum nasıl olmalı ve yönetilmeliydi? Hepsi bir yana, şayet varsa, insan aklının sınırları ne olmalıydı? Tuhaf bir biçimde bu sorular Bağdat'taki âlimler Hint yazarların eserlerinin tercümelerini okuduktan sonra gündeme gelmemişti. Muhtemelen bunun sebebi Arap ve Hint dünyaları arasındaki kültür farkının çok büyük olmasıydı. Fakat bu sorular Yunancadan yeni tercüme edilen metinleri okuyan hemen herkesin aklına hücum ediyordu. Tercümeleri okuyanların Aristo ve diğer Yunanlara ait metinlerden bazılarını seçerek bilimsel ve uygulamaya ilişkin fikirlerini alıp sordukları can sıkıcı felsefî soruları bir kenara itmek suretiyle bu meselelerden kaçmaları beklenemezdi. Bu noktada Yunan düşüncesinin iki yönü birbiriyle ayrılmaz biçimde bağlantılıydı.

Böylelikle Arapçada "felsefe" olarak bilinen "philosophy" üzerine asırlar boyunca bitmeyecek tartışmalar başlamıştı. İsmin kendisi bile kadim Yunan'ın Müslüman Bağdat üzerindeki baskın tesirini yansıtmaktadır. Felsefe hayata tamamıyla hümanist ve kozmopolit bir açıdan yaklaşıyor ve ilerleme fikrine büyük bir sadakatle bağlanıyordu.[54] Yöntem meselesinde felsefenin savunucuları hararetle aklı destekliyorlardı. İnsanoğlunun kainatı ve kainattaki yerini kavrayabilmek için en iyi araç âdet, gelenek ya da inanç değil, akıldı. Felsefeyi kucaklayanların çoğu dinin kaidelerini kabul ediyorlar ve hatta akıl ile doğrulanabileceklerini varsayıyorlardı. Fakat en başından beri asıl meselenin klasik mirası, İslam'daki vahye uygun hâle getirmek amacıyla canlandırmak mı yoksa İslam düşüncesini değiştirerek Yunan idrakiyle uyumlu hâle getirmek mi olduğu muğlaktı. Hangi amaç güdülmüş olursa olsun Yunan düşüncesinin İslam âlemine girişi sessiz sedasız olmamıştı. Bu yolda atılan her adımın peşi sıra felsefenin manasına ilişkin yeni polemikler doğuran sert tartışmalar yaşanmıştı.

---

54 Joel L. Kramer, "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study," *Journal of the American Oriental Society* 104, 1 (Ocak–Mart, 1984), özellikle s. 138 vd.

Çekişmelere konu olan bu meseleler Halife Memûn'un hatalı bir şekilde Mutezile'nin katı akılcılığına karşı çıkan herkesi bastırmaya çabalaması sırasında iyice belirginleşmişlerdi. Savaş felsefe, epistemoloji, metafizik, ahlak felsefesi, fizik ve ilahiyat gibi çok farklı alanlarda veriliyordu. Günümüzdeki Kazakistan sınırları içinde doğan ve Batı'da Alfarabius olarak bilinen İslam âleminin en büyük filozofu Farabi'nin metinlerinde bu savaş zirve noktasına ulaşmıştı. Akılcıların iddialarını çürütmeye gayret ederek bu savaşa üç asır sonra son verecek olan bir başka dâhi de yine bir Orta Asyalı olan Gazalî idi.

Kindî'nin Kurt Dolu Kutusu

Peşi sıra gelecek olan sert tartışmalar düşünüldüğünde bu büyük zihin savaşının başlangıç noktasının bilim ve felsefede Arapların gurur kaynağı ve halim selim bir adam olan Kindî'nin eserleri olması ironik bir durumdur.[55] Kindî Aristo'nun Tanrı'nın birliği ve ebedîliği savunusunu onaylıyor ama tabii bir şekilde Yunan üstadının cismi de ölümsüz kabul etmesinden ötürü tökezlemiş oluyordu. Her şey bir yana bu kabul Musevilik, Hristiyanlık ve İslam'da var olan Tanrı'nın kainatı yoktan var ettiği kabulü ile çelişiyordu. Bu bile Tanrı'nın bu fiilinden önce sanki noksanmış gibi bir mana ortaya çıkardığından ötürü sorunlara yol açmaktaydı. Bu açmaz üzerine kafa yoran Mutezile, Kindî ve varisleri öz ile *varlık* arasında ince bir ayrım yapmak suretiyle çözüm bulmuşlardı. Tanrı tek başına özü kapsıyor ve fizikî dünyayı varlığın bir nevi daha aşağı bir seviyesine indirgemiş oluyordu. Bunun yanı sıra, Kindî Aristo'nun ruhun varlığını kabul etmesini memnuniyetle karşılaşıyor ama bu büyük Yunan düşünürünün ruhun bedenden bağımsız varlığını sürdüremeyeceği fikrine bir Müslüman olarak iştirak etmiyordu. Son olarak, İslam için esas olan ama Yunan fikir geleneğinde olmayan doğrudan vahiy yoluyla bilgi elde edilmesi hakkındaki temel soruları muhatap almak zorundaydı.

Yunan düşüncesiyle İslam arasındaki bariz uyuşmazlığın bu ve diğer noktaları için Kindî akıl ve inancın ikili aracını kullanmıştı. Akıl hususunda zorlanmadan Aristo ve Platon ile Platon ve daha sonra Mısır'da

55 Peter Adamson, *Al-Kindi*, (Londra, 2006); ayrıca bkz., Amos Bertolacci, "From al-Kindi to Al-Farabi: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's Metaphysics According to His Autobiography," içn. *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (2001): s. 289 vd.; Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 154–58.

ortaya çıkmış neoplatoncular arasındaki farkları gözden geçirmişti. *Kitab fi'l Felsefet'il Ûla*[56] (İlk Felsefe Üzerine Kitap) isimli kitabında ve diğer çalışmalarında birçok kere aklın hakikati tayin etmeye yarayacak iki meşru araçtan, ki diğeri peygamberlerin aldığı vahiydi, biri olduğuna vurgu yapmıştı. Kindî'nin haleflerinin üçüncü bir "bilme yolu" olarak takdim ettikleri ilham kitapta yer almamaktadır. En önemli kabulü ise akıl ve inancın birbirleriyle tamamıyla uyum içerisinde olduklarıdır.

Kindî'ye göre akıl sayesinde kainatın gerçekleri vahiy ve ilahiyat sayesinde anlaşıldığı kadar anlaşılabilir. Aklın kullanılması insan olmanın özü ve ölümsüz olan ruhun unsurlarındandır. Düşünce dünyasının Kindî'den önceki ve sonraki vaziyeti mukayese edilecek olursa Kindî'nin aklın faaliyet gösterebileceği alanın sınırlarını oldukça genişletmiş olduğu açıkça görülebilir.[57] Karşıtları ve daha sonra felsefeye saldıran herkes bu genişlemenin vahyin aleyhine bir şekilde yaşandığını belirtmeden geçememişlerdir. Kendi huzurunu her şeyden daha mühim gören bu Arap filozofun asırlar boyunca sürecek olan sert tartışmaları başlatmış olması tuhaftır.

Bu entelektüel çatışmalar Kindî'nin ölümünden kısa bir süre sonra başlamıştır. Öne çıkan üç talebesi de Orta Asyalıydı ve bu talebeler Kindî'nin bizzat gözlemlediği parametreler dâhilinde rahat bir şekilde çalışmalarını yürütmüşlerdi. Bu üçlüden sonraki bölümde bahsedileceği için burada Kindî'nin mirasıyla olan bağlarını özetlemek yeterli olacaktır. Ebu Maşer el-Belhî astrolojiyle ilgilenmektedir ama bir farklılık ortaya koymuştur. Aristo'nun katı akılcılığına dönerek çok sayıdaki eserlerini bir sır hazinesine dönüştürmek yerine, bu Yunan bilgenin yazdıkları ve yorumlarıyla donatmıştı (bkz. resim 6). Batı'da "Albumasar" diye bilinen el-Belhî'nin eserleri böylece Aristo'nun metinlerinin asıllarının M.S. 1100'lerde Arapçadan Latinceye tercüme edilmesinden önce Batı'da bu Yunan üstat hakkındaki ana bilgi kaynağı olmuştu.[58]

---

56 Fransızcası için bkz., R. Rashed ve J. Jolivet, *Oeuvres philosophiques et scientifiques d al-Kindi*, 2 Cl. (Leiden, 1998), Cl. 2, s. 1–117; ve İngilizcesi için bkz., *Al-Kindi, Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise "On First Philosophy,"* ed. Alfred L. Ivry (New York, 1974).

57 Adamson, *Al-Kindi*, s. 45–48.

58 Richard Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the 12th Century*, American University of Beirut, Publications of the Faculty of Arts and Sciences. Oriental Series, no. 38, 1962; ayrıca bkz., Pingree, "Abu Mashar al-Balkhi, Ja'far ibn Muhammad," s. 32–39.

Kindî'nin himayesindeki ikinci kişi eski Merv'in güneyinde ve bugünkü Türkmenistan-İran sınırında kalan Serahs kentindendi. Floransa'da bulunan bir elyazmasında bu kişinin adının Ahmed el-Serahsî (833/37-899) olduğu ve Bağdat'taki bir Hristiyan piskoposla girdiği ilahiyat tartışmasında argümanlarını dogma değil akıl ve mantık zemininde sunduğu bilgileri verilmektedir.[59] Serahsî öylesine etkili bir pedagogdu ki halifenin oğluna hocalık yapması için görevlendirilmişti. Halife Mutemid ile sıkı bir ahbaplık kuran Serahsî, daha sonra Mutezile ve Şiiliğe sempati duymakla ve aynı zamanda zimmetine küçük bir servet geçirmekle suçlanmıştı. Gerçek ya da uydurma olsun, bu kabahatlerden ötürü dövülmüş, sonra da idam edilmiştir.[60] Kindî'nin üçüncü öğrencisi Afganistan ile İran arasındaki sınırların yakınındaki memleketinden Irak'a yürüyerek gelmiş olan bir başka seyyah âlim Ebu Zeyd el-Belhî idi. Kindî'nin birden fazla alana hâkim olmasından ilhamla Ebu Zeyd hem coğrafya hem de, ileride göreceğimiz üzere, akıl sağlığı konusunda ün salmıştı.[61]

Kindî'nin mirasını parlatan gayretli ve ana akıma mensup öğrencileri değil Kindî'nin akıl alanını genişletmesinden ilham alanlardı. Kindî'nin belirttiği gibi şayet akıl ve vahiy bilgi elde etmenin yolu olarak birbirleriyle eşitlerse, o hâlde akıl dinin gerçekleri için neden kullanılmasındı? Birinin gayet mantıklı duran bu soruyu daha da ileri taşıması kaçınılmazdı. Nitekim birçok kişi de böyle yapmıştı. Çokları Kindî gibi diğer âlimler için yazılmış ağır metinleri okuyarak fikirlerini geliştiren masa başı filozoflarıydı. Fakat ötekiler fikirlerini halkın gözü önünde büyük bir hararetle savunuyorlardı. Diğer bölümde görüleceği üzere bugün Afganistan'ın kuzeybatısı, İran'ın kuzeydoğusu ve Türkmenistan'ın güneybatısını kapsayan Horasan bölgesi bu tarz radikal serbest düşüncenin merkezi hâline gelecekti.

Mantık ve akıl araçlarını dine uygulama cesaretini gösteren Muhammed ibn-i Zekeriya el-Râzî idi (865-925). Batı'da Rhazes olarak bilinen Râzî gayet yerinde olarak tıptaki ilk gerçek deneyselci ve İbn-i Sina'dan

59 Matti Moosa, "A New Source on Ahmed ibn al-Tayyib al-Sarakhsi: Florentine MS Arabic 299," *Journal of the American Oriental Society* 92, 1 (Ocak–Mart 1972), s. 19 vd. Serahsî hakkındaki en iyi çalışma: Franz Rosenthal, *Ahmad b. at-Tayyib as-Sarahsi* (New Haven, 1943).

60 Franz Rosenthal, *Ahmad b. at-Tayyib as-Sarahsi*, s. 334-36.

61 Bkz., Bl. 7.

önce yaşayan en bilgili hekim olarak tanınmaktaydı. Hayatının büyük kısmını günümüz Tahranı'nın yakınlarındaki memleketi Rey'de geçirdiği için Râzî bu çalışmamızın coğrafî sınırlarının dışında kalmaktadır. Fakat tüm eğitimini Merv'de almıştı. Bütün hocaları Orta Asyalı idi. Tıp ile ilgili yazdığı eserlerin masrafını karşılayan Samanîler'in Buhara valisiydi. Üstelik Râzî'nin tıptaki mirasını başarılı bir biçimde geliştiren ve dönüştüren bir Orta Asyalı, İbn-i Sina idi. Kısaca ifade etmek gerekirse Râzî bütün hayatını Orta Asya'nın entelektüel yörüngesinde geçirmişti.

Râzî'nin sekiz ciltlik tıp kitabı bu alanda ilk değildi. Bu konudaki imtiyaz, daha önce de bahsedildiği üzere, pediatri alanında öncülük etmiş olması sebebiyle bir başka Orta Asyalı ve kendisinin de ikinci hocası olan Horasanlı Ali ibn-i Sehl Taberî (838-870) idi. Bir açıdan bakıldığında Mervli tanınmış bir Yahudi ailenin Müslüman çocuğu olan Taberî talebesinden daha ileriye gitmiş, doğrudan akıl sağlığına, bazı hastalıkların psikolojik sebeplerine ve bazı durumları hekim ile hasta arasında yapılacak olan görüşmelerle, kısacası psikoterapiyle, tedavi etme ihtimaline odaklanmıştır.[62] İmmünolojinin (bağışıklık bilimi) babası olan Râzî çiçek hastalığını kızamıktan ayıran, alerji üzerine eser veren ve *Kitab'üt Tecârib* (Tecrübeler Kitabı) isimli eseriyle pediatri hakkında bir metin kaleme almış olan ilk isimdir. Eldeki delillerin gösterdiklerine bakılırsa kendisini hastalarının iyileşmesine adamış olan Râzî hizmet ettiği topluluğa göstermiş olduğu sadakatten ötürü methedilmekteydi. Bugün bile İran'da kendi ismini taşıyan bir üniversite bulunmaktadır ve İran'ın eczacıları her yıl "Râzî Günü" kutlamaktadırlar.

Tıbbî araştırmalarının tam aksine, Râzî'nin dinle olan macerası kendisine hiçbir şey kazandırmamış, hatta acı çektirmiştir.[63] Din hakkındaki üç risalesinin isimleri bile tavrını ortaya koymaktadır: *Mehârik'ul Enbiya* (Peygamerlerin Kandırmacaları), *Hiyel'ul Mütenebbin* (Peygamberlerin Hilekârlıkları), *Nakz'ul Edyan* (Dinlerin Reddi). Râzî sözünü esirgememişti:

> Bir dine mensup insanlara dinlerinin doğruluğu hakkında sorulacak olursa hemen parlarlar, kızarlar ve kendilerine bu soru ile gelen herkesin kanını dökerler. Aklî yorumu yasaklarlar ve hasımlarını

62 M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden* (Frankfurt, 1902), s. 23 vd.

63 Râzî hakkında kısa ve dengeli bir yaklaşım için bkz., Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Cambridge, MA, 1962), s. 15–17.



Figür 6.4. Tıptaki ilk deneyselci olan Râzî (865-925) bir idrar örneğini incelerken. Râzî'nin din konusundaki sivri dilli kuşkuculuğu İbn-i Sina'ya kendisi için keşke "çıbanlar, idrar ve dışkıyla" ilgilenmekle kalsaydı dedirtmişti. ■ Cremonalı Gerard, *Recueil des traités de médecine*, 1250–1260. Reprodüksiyonu, Samuel Sadaune, *Inventions et découvertes au Moyen-Âge dans le monde.*

öldürmeye çabalarlar. Hakikatin tamamen susturulmuş ve gizlenmiş olmasının sebebi tam olarak budur.[64]

Kur'an'a da verip veriştirmektedir:

Bu apaçık mucizenin, yani Kur'an'ın mevcut ve fayda sağlayıcı olduğunu iddia ediyorsun. Kur'an'da diyor ki: "Ya 'onu uydurdu mu' diyorlar? De ki: Doğru sözlüler iseniz onun misli bir sure getirin." Aslına bakılırsa daha doğru ifadelerle konuşan, yazan ve meseleleri

64 Jennifer Michael Hecht, *Doubt: A History: The Great Doubters and Their Legacy of Innovation from Socrates and Jesus to Thomas Jefferson and Emily Dickinson* (San Francisco, 2003), s. 227–30.

kısa ve öz biçimde ortaya koyan belagatçıların, hatiplerin ve cesur şairlerin çalışmalarından istifadeyle binlerce benzerini üretebiliriz. . . . Ulu Tanrı, söylediklerin bizi nasıl da büyülüyor! Kadim efsaneleri anlatan, aynı zamanda çelişkilerle dolu olan ve işe yarar bir bilgi ya da açıklama barındırmayan bir kitaptan bahsediyorsun. Sonra da "onun misli bir sure getirin," diyorsun.[65]

Râzî'nin kaleminden çıkmış böyle pasajlar, ki bunlardan çok vardır, dindar Müslümanları çileden çıkartmıştı. Râzî'nin daha sonra bazı meselelerde aceleci davrandığını düşünerek daha mutedil hâle gelmiş olması görmezden gelinmiştir. Hatta kapsamlı bir Kur'an tefsiri bile yazmıştı. Fakat olan olmuştu. Artık zındık ilan edilmişti.

Daha sonra İbn-i Sina Râzî'nin felsefeye saldırdığı ve hür iradeyi bir yanılsama olarak nitelendirip bir kenara attığı iki uzun risalesini sert bir dille tenkit edecek, Râzî'nin çıbanlar, idrar ve dışkıyla ilgilenip "kabiliyetini aşan meselelere değinmekten uzak durması" gerektiğini söyleyecekti.[66] Râzî'yi ilk eleştirenlerin ikisi de Belhliydi.[67] Tenkitleri sonucu Râzî kendisini savunmak üzere *Siret'ül Felsefe* (Filozofça Yaşam) isimli dobra dobra ama tartışmaya açık bir metin kaleme almıştı. Fakat ateş püskürünce aksi ispatlanmış olmuyordu. Her şey bir yana Râzî gayet basit bir şekilde tıpta kullandığı aynı rasyonel ve analitik yaklaşımı dine uygulamıştı. Aklın rolüne olan imanı tartışmaya açık değildi. Râzî'ye göre akıl "yönetilmesi değil yönetmesi, kontrol edilmesi değil kontrol etmesi, öncülük edilmesi değil öncülük etmesi gereken nihaî otorite," idi.[68] Bazı soruları cevapsız bırakan Râzî rasyonalizm ile inancın doğrudan çatışmaya sürüklendiği bir ortam yaratmıştı.

Farabi'nin Zorlu İşi

Râzî'nin sesini kesen ve akla olan mutlak ve tavizsiz sadakatine iştirak edenleri bozguna uğratan, Batı'da Alfarabius ismiyle tanınmış Ebu

65 A.g.e.

66 Alıntılayan Quotedin Muhammad Abdus Salam ve H. R. Dalafì, *The Renaissance of Science in Islamic Countries* (Singapur, 1994), s. 252.

67 Bu konuda eleştirileriyle öne çıkan Bağdat'ta Mutezilenin önde gelenlerinden Ebu Rabban el-Belhî idi.

68 Young, Latham, ve Serjeant, *Religion, Learning, and Science in the Abbasid Period*, s. 371.

Nasr Muhammed el-Farabi (870?-950?) idi. Farabi'nin fikir alanı bütün bilgiyi kucaklıyordu. Böylece "bütün ilimleri tasnif eden, sınırlarını belirleyen ve ilmin her bir dalını sağlam temeller üzerine inşa eden İslam âlemindeki ilk isim" olmuştu.[69] Rasyonel sorgulamanın daha da ileri gittiği alanı muhafaza edip hatta genişletirken özellikle maneviyata ayrılmış bir alanı teşhis etmiş olması büyük bir başarıydı. Bu sebeple İslam âleminde kendisine "Muallim-i Sâni" (İkinci Öğretmen, zira ilki Aristo idi) denilmişti. Modern filozoflar ise Farabi'den ilk mantıkçı ve İslamî neoplatonizmin kurucusu olarak söz etmektedirler. Tanrıyla ilgili olarak Vacib'ül Vücud (ilk varlık, varlığı zorunlu olan) mefhumunu geliştiren Farabi, doğrudan ya da dolaylı olarak Thomas Aquinas, Dante ve hatta Kant ile orta çağda yaşamış Yahudi düşünür İbn-i Meymun üzerinde önemli bir tesir bırakmıştır.[70] Tüm dünyanın okuduğu Farabi hem Doğu'da hem de Batı'da orta çağ düşüncesinin prensiydi.[71]

Farabi de tam olarak bir seyyah âlimdi. Orta Asya'da doğmuş, gençken Askalon'a (şimdi İsrail'de Aşkelon), yukarı Mezopotamya'da Harran'a ve Mısır'a seyahat etmiş, Bağdat'ta yaklaşık kırk sene geçirdikten sonra Halep'e, oradan da hayata gözlerini yumacağı Şam'a gitmişti.[72] Modern standartlara göre dünyaya meyli yoktu. Bağdat'ta halifenin sarayı ya da oradaki diğer bilim adamı ve düşünür çevresiyle bir bağ kurduğunu gösteren hiçbir delil yoktur. Bağdat'tayken hiçbir hamisi olmayan Farabi'nin Şam'da, eserlerinin ünlendiği bir zamanda, kısa bir süre bahçıvan olarak çalıştığı rivayet edilmektedir. Bugüne kadar ulaşan nadir insanî taraflarından biri musikiye aşık olduğu ve ud çaldığı bilgisidir. Bu bilgi perde sistemlerinin matematiği ve genel olarak musiki nazariyatıyla ilgili Arapçadaki ilk eser olan *Kitab'ül Musiki el-Kebir* (Büyük Musiki Kitabı) sayesinde bilinmektedir. Farabi'nin musiki üzerindeki çalışmaları Batı müzikolojisinin yapıtaşını teşkil edecekti.[73]

---

69 Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge, 1987), s. 47.

70 Gad Freudenthal, "Ketav Na-da'at or Seferna Sekhel We-Ha-Muskalot: The Medieval Hebrew Translations of l-Farabi's Risalah FIL-AQL," *Jewish Quarterly Review* 93, 1–2 (2002): özellikle s. 30–66.

71 G. Quadri, *La philosophie Arabe dans l'Europe medievale* (Paris, 1969), Bl. 4.

72 Farabi'nin hayatı hakkında bkz., Dimitri Gutas, "Farabi I, Biography," içn. *Encyclopedia Iranica*, http://www.iranica.com/articles/farabi-i.

73 Farabi ve musiki hakkında bkz., Askarali Radzhabov, "K istokam muzykalno-teoreticheskoi myslin epokhi samanidov," içn. *Samanidy:epokha i istoki kultury*,

Bu detay Farabi'nin hayatıyla ilgili olarak hararetle tartışılan ama esasında abes olan bir meseleye ışık tutmaktadır: Farabi Türk mü yoksa İran kökenli miydi? Şayet ölümünden iki asır sonra Türklerin hayat hikâyelerini büyük bir gayretle derleyen İbn-i Hallikân (1211-1282) Farabi'nin Türk olduğunu iddia etmemiş olsaydı Farabi gibi açık görüşlü bir hümanist hakkında böylesi bir soru asla sorulmayacaktı.[74] Türkî hanedanlıkların Orta Asya ve İran'ın büyük kısmına hükmettikleri on ikinci asırda kökenlere ilişkin bu tarz iddialar yaygındı.

Türk olduğu iddiasını destekleyen hiçbir somut kanıt olmamasına karşın Farabi'nin perde sistemini büyük bir titizlikle tahlil ettiği ve bizzat çaldığı enstrümanın Cebelitarık'tan Çin'e kadar perdeli sazlara örnek teşkil etmiş olan İran udu olduğu açıktır. Musiki tahlilinde Soğdça ve diğer İranî dillere ait kelimeler kullanırken Türkçe kelimelere başvurmamıştır. Yunan ve Arap felsefesinin seçkin uzmanlarından Dimitri Gutas, Farabi'nin diğer eserlerinde de birçok Soğdça kelime kullanmasına karşın Türkçe kelimeye rastlanmadığı tespitinde bulunmuştur.[75]

Harezmî ile ilgili olduğu gibi Farabi için de orada doğmuş olması haricinde Orta Asya ile ne kadar bağı olduğu sorusu sorulabilir. Yine Harezmî'de olduğu gibi bu soru neticesinde eğitimine ve Bağdat'a kaç yaşında gittiğine bakmak icap eder. Kesin delil sayısının pek az olması yüzünden Dicle'deki başkentte büyüdüğü ve bütün eğitimini bu kentte aldığı iddiaları ortaya atılmıştır. Fakat belirgin gerçekler, bu iddiaları boşa çıkartmaktadır. Nasturi Hristiyanlarından mantıkçı ve araştırmacı Yuhanna bin Haylân ile çalıştığını Farabi kendisi yazmıştır.[76] İbn-i Haylân'ın Mervli olduğu ve Merv'de Farabi'nin yeni bir hoca aramak için geç bir yaşta, otuz yaşından fazla olduğu gerçeği ışığında, birçok araştırmacının ortak kanaati olarak, Farabi'nin çalışmalarına İbn-i

s. 234–46; ve Saida Daukeeva, *Filosofiia muzyki Abu Nasra Mukhammada al-Farabi* (Almatı, 2002).

74 İbn-i Hallikân'ın Farabi'nin Türk olduğu iddiasını çürütülmesi hakkında bkz., Goshtasp Lohraspi, "Farabi's Sogdian Origins," http://sites.google.com/site/ancientpersonalitiesofkhorasan/ soghdian-farabi/farabi-soghdian-origin.

75 Gutas, "Farabi I, Biography" ; Lohraspi, "Farabi's Sogdian Origins." Farabi'nin Soğd kökenli olduğu hakkında ilginç argümanlar için bkz., *Istoriia tadzhikskoi filosofii*, Cl. 2, s. 396 vd.

76 Majid Fakhry, *Al- Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford, 2002), s. 7.

Haylân ile Merv'de başlayıp, muhtemelen birkaç sene süren seyahat arasından sonra, beraberce Bağdat'a gittikleri tespiti yapılabilir.[77] Bu tespite göre Farabi Orta Asya'da çeyrek asır geçirmiş ve neredeyse tahsilini bu bölgede tamamlayıp profesyonel kariyerine de orada başlamıştır. Bu durum Bağdat'ta pek bilinmeyen ama daha önce değindiğimiz gibi Orta Asya'da *lingua franca* olmuş olan Soğdça'ya hâkim olmasını da açıklamaktadır.

Buradan yola çıkıldığında Farabi'nin doğum yerinin kıtalar arası ticaretin büyük merkezlerinden olan ve Kazakistan'ın güneyindeki Jaxartes Nehri (şimdi Seyhun Nehri) üzerinde yer alan yetmiş beş bin senelik kadim Faryab (şimdi Otrar) kenti olduğu anlaşılmaktadır.[78] Jaxartes Nehri'nin gayet önemli sığ geçidindeki tuz bataklıkları arasında kurulmuş olan Faryab, Çin ile Avrupa arasındaki trafiğin sağlandığı büyük Doğu-Batı koridorunun ana bölümüne hâkimdi.[79] Faryab'tan batıya doğru gidildiğinde Harezm'e, doğuya doğru gidildiğinde ise önce Türkî başkent Balasagun'a, ardından da bugün Çin'de kalan Kaşgar'a ulaşılmaktadır. Etnik olarak Otrar Farabi'nin döneminde esas itibariyle İranî bir halk olan Soğdlulardan oluşmakla birlikte ilerleyen tarihlerde halkının büyük çoğunluğunu Türkler oluşturmuştur. Farabi'nin daha sonraları Türk olması gerektiği iddiasının bir sebebi de budur.

Farabi'nin tahsiline ilişkin şu detay da önemlidir. Birçok yazar Farabi'nin ilk olarak Otrar'ın güneyindeki ana yoldan kolaylıkla ulaşılabilecek Buhara'da eğitim aldığını belirtmektedir. Dokuzuncu asra girilirken Buhara'nın Farsça konuşan Sasani İmparatorluğu'nun gelişen başkenti ve entelektüel merkezi olması hasebiyle bu iddia mantıksız değildir. Hiçbir surette resmî din hâline gelmemiş olsa da Şii İslam'a hoşgörülü yaklaşılan ve bu din anlayışının kültürel hayatı derinden etkilediği yer olarak bilinmektedir. Sürekli olarak Şiiliğe meyletmekle itham edilen Farabi'nin daha sonraki seyahatlerinde Şia'nın İsmailî mezhebine mensup Fatımîlerin yeni iktidara gelmiş oldukları Mısır'a

77 Muhsin Mahdi, "Al Farabi, Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ivn Tarkhan ibn wzalagh," içn. *Dictionary of Scientific Biography*, Cl. 4, s. 523.

78 Farabi'nin hayatıyla ilgili her şey gibi bu nokta da tartışmalıdır. Fakat doğum yerinin Faryab olduğu iddiası zayıf olup erken dönem kaynaklarıyla çelişmektedir.

79 Otrar ve Otrar'daki ticaret hakkında bkz., K. M. Baibakov, *Srednevekovye goroda Kazakhstana na Velikom Shelkovom puti* (Almatı, 1998), s. 47–61.

gitmiş olması, ardından da hayatının son yıllarını yine Fatımîlerin idaresi altındaki Şam'da geçirmiş olması tesadüfî olmayabilir.[80]

Temkinli Bir Yenilikçi

Karakteri itibariyle Farabi Râzî'nin tam aksiydi. Dinamik, fevri ve buyurgan değil, ağırbaşlı, istikrarlı ve mütevazıydı. Altı dil biliyor olmasının verdiği bilginin güçlendirmesiyle yazım tarzı en cesur düşüncelerini bile zülf-ü yâre dokunmadan ilan ve bu düşünceleri mantıkî bir düzene oturtanın kendisi olduğunun bilinciyle hareket etmeyi tercih eden bir kimseninki gibiydi. Felsefeye gönül vermiş birisi olarak önce Aristo, sonra Platon, son olarak da Platon'un mistik görüşlerle hareket eden varisleri olan neoplatoncular hakkında uzun risaleler kaleme almıştı.[81] Günümüzdeki gibi dipnot verme zorunluluğu hissetmeyen Farabi kaynaklarından bazı kısımları olduğu gibi çıkartabiliyor ya da kendi cümleleri ile yeniden ifade edebiliyordu.[82] Mütevazı olmasına ve kadim üstatlarına saygıda kusur etmemesine karşın antik klasikleri, özetlediği kadar bir kez daha gözden de geçirmiştir. Bu sebeple bir araştırmacı Farabi'nin "Atina ile bağları kopardığını" savunmuştur.[83] Böyle olup olmadığı tartışmaya açık olsa da Farabi'nin Müslüman düşüncesine hâkim önemli unsurların birçoğu ile bağını koparmış olduğu kesindir.

Farabi'nin iyi bir Müslüman olduğuna şüphe yoktur ama ana akımlardan birine mensup bir Sünni pekâlâ "nasıl bir Müslümandı," sorusunu sorabilir. Tanrıyı Vacib'ül Vücud olarak tanımlaması Aristo'dan mülhemdi. Bütün kainat da bu Tanrı'dan "sadır" olmuştu (sudûr etmişti). "Sudûr" [84] (*emanation*) daha rasyonalist olan Müslüman düşünürlerin yaratılışla ilgili tüm tartışmalardan sıyrılmak için kullandıkları neoplatoncu bir terimdi.

---

80 H. Diaber, "The Isma'ili Background of Farabi's Political Philosophy: Abu Ḥatim al Razi as a Forerunner of al-Farabi," içn. *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident, ed. U. Tworuschka* (Köln, 1991), s. 143–50.

81 Muhsin Mahdi, *Alfrabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Glencoe, 1962); ve F. W. Zimmerman, ed., *Alfarabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De Interpretatione"* (Londra, 1981).

82 Bkz., Zimmerman, *Alfarabi's Commentary*, s. lxii–lxxiii.

83 Christopher A. Colmo, *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder* (Lanham, 2004), Bl. 1.

84 Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki açıklamaya göre "varlığın mutlak birden çıkıp bir sıra düzeni içinde evreni oluşturması" anlamında felsefe terimi. (ç.n.)

Farabi'nin İslam'daki dogmanın sınırlarını aklın üstünlüğünü savunarak ihlal etmişti. İnsanoğlunun en büyük erdeminin akıl olduğunu belirtmişti. Aklı hissin ve "tahayyülün" ya da ilhamın üzerine koyuyordu. Allah her şeyi bilendi ama insan fiil işleme ya da işlememe, düşünme ya da düşünmeme hürriyetine sahipti. "Ruhun" görevi idrakin ve tahayyülün üstünde yer alarak "aklî ve disiplinli düşünme" ile mükemmelliğe ulaşmaktı.[85]

Hem aklın kapsamı hem de insanların fiil işlerken sahip oldukları hürriyet ve mesuliyet hususlarındaki tanımlamaları yüzünden Farabi dönemin din anlayışı ile ters düşmüştü, zira ana akıma mensup âlimler Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğuna vurgu yapan İslamî öğretiyi benimsemişlerdi. Bu büyük düşünür her iki önemli noktada ve diğerleri hakkında topa tutulan Mutezile'nin tehlikeli kıyılarında geziniyordu.

Peki peygamberlerin söylediği hakikatler ne olacaktı? Farabi üzerinde uzmanlaşmış en büyük modern araştırmacı, Almanya doğumlu Richard Walzer Farabi'nin cevabındaki ölçülü cesareti yakalamıştır. Şu müthiş pasajda Farabi'ye göre peygamberliğin ne olduğunu şöyle açıklamaktadır:

> Bir kişinin şuuru yerindeyken tahayyül gücü mükemmele ulaşmışsa o kişiye peygamberlik (*nübüvvet*) bahşedildiği söylenebilir. Çünkü o cüzlerin, şimdinin ve geleceğin farkındadır ve ilahi şeyleri çarpıcı güzellik ve mükemmellik sembolleriyle görünür kılar. [Farabi'ye göre] "bu 'tahayyülün' ulaşabileceği en mükemmel nokta ve bu meziyete sahip bir kimsenin varabileceği en yüksek seviyedir." Böylece peygamberlik aklî terimlerle anlaşılabilirdir ve dahası 'akıl meziyetine yardımcıdır.' Felsefe muhtelif dinlerden daha yüksektedir ve her yerde aynı doğrulara sahiptir. Oysa dinî semboller bölgeden bölgeye değişiklik gösteren ve kendi bölgesine ait olan peygamberlerin tahayyül gücü ile ortaya çıkar.[86]

Kainata hükmeden vacib'ül vücud idi ama insanoğlunun hayatını tanımlayan ve yöneten ise akıldı. Dinin en iyi yapacağı iş aklî hakikatleri sembolik bir biçimde ifade etmesiydi.

Farabi'nin düşüncesindeki bu göz kamaştırıcı bakış açısının kuvvetli bir Şii tesirinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını irdelemek için

85 Walzer, *Greek into Arabic*, s. 208.

86 Richard Walzer, "Al-Farabi's Theory of Prophesy and Divination," içn. *Greek into Arabic*, s. 216.

burası uygun değildir.[87] Göz önünde bulundurulması gereken Farabi'nin insan tecrübesinin zirvesi olarak inancı değil aklı göstermiş olmasıdır. Hatta bununla da yetinmemiştir. "Erdemli dinler" hakkında yazdığı uzun bir metinde peygamber sahibi dinler arasındaki karşılıklı çelişkilere değinmiştir.[88] Râzî'yi hatırlatan satırlarında dinlerin tamamen doğru olamayacağının altını çizmişse de daha sonra geri adım atarak insan meziyetlerini tahlil ederken kullandığı hiyerarşiyi vahiylere de uygulamıştır. Bütün doğruları felsefeyle uyuştuğundan ötürü İslam listenin başında yer almaktaydı. Böylece paçayı kurtarmıştı.

Farabi'nin hayrete düşüren zekâsıyla daldığı çok sayıdaki alanı özetlemek mümkün değildir. Eksik bir listede bile metafizik, epistemoloji, eskatoloji, ahlak, fizik, astroloji, psikoloji ve musiki yer alır. Onuncu asırdan günümüze kadar her biriyle ilgili çok sayıda dilde çalışmalar yapılmıştır. Fakat her alanda tatbik etmiş olduğu o mükemmel yöntemini kısaca açıklamak en zoru olsa gerektir. Sadece şu söylenebilir ki birincil aracı, ilim dünyasının kilidini açmak için kullandığı anahtar mantıktı. Mantık hem Farabi hem de halefi İbn-i Sina'ya (Avicenna) titiz bir akıl yürütme yöntemi sağlamıştı. Bu yöntem tüm bilim dallarına ve eşyanın altında gizli olan hakikatlere ulaşmak için ilahiyata da uygulanabilirdi. Yuhanna ibn-i Haylân ile yürüttükleri çalışmaları geliştiren Farabi mantığı kendinden önceki herkesten daha etkili kullanmakla kalmamış aynı zamanda hem Orta Doğu'da hem de Avrupa'da meseleye tesiri uzun sürecek bir tedavi sunmuştur.[89] Fikirlerini açıklarken takındığı mütevazı ve mutedil tavır ile mantığın gücünü harmanlaması Farabi'ye felsefenin kıymet gördüğü her yerde itibar kazandırmıştı.

Farabi'nin Sözde Siyasî Olmayan Siyaseti

950'de ölmeden kısa bir süre önce, Farabi *Kitabün fî Ârâ-i Ehl-i Medinet'ül Fazıla* (Erdemli Kent Halkının Görüşlerinin Esasları) isimli kalın kitabını

87 Ian Richard Netton, *Alfarabi and His School* (Richmond, 1999), s. 28.

88 Joshua Parens, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions* (Albany,2006), giriş, Bl. 5; a.g.y., *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's "Summary of Plato's Laws"* (Albany, 1995).

89 D. M. Dunlop, "Al-Farabi's Introductory Sections on Logic," *Islamic Quarterly* 2 (1966), s. 264–82; Nicholas Rescher, "Al-Farabi on Logical Tradition," *Journal of the History of Ideas* 24, 1 (Ocak–Mart 1963): s. 127 vd.

tamamlamıştı.[90] Daha önce, özellikle de aforizmalardan oluşan bir ciltte, siyasete çok kere değinmişti.[91] Fakat, kısaca *Medinet'ül Fazıla* (Erdemli Kent) diye anılan bu eserde metafiziğin ve tabiat bilimlerinin ilgili alanlarından başlayıp kent alanıyla ilgili dört bahisle sona gelerek meseleyi sistemli bir şekilde ele almıştı. Modern dönemde kendisine en çok hayranlık besleyen öğrencisi bile bu eser için "tamamıyla kitabî felsefedir," tespitinde bulunmaktadır.[92] Bu ithamın sebebi Farabi'nin her zamanki gibi çok titiz davranmış ve yazarken Platon'un *Yasalar* ile toplumun amacı hakkında kavranması güç ve kafa karıştırıcı diyaloglarla dolu *Devlet*'inin kuvvetli tesiri altında olmasıdır. Eseri daha da "kitabî" ve görünüşte siyaset dışı kılan Farabi'nin temelde Akdenizli Hristiyanlar olmak üzere altıncı asrın neoplatoncularının ağır metinlerini kılı kırk yararcasına bir özenle okuduktan sonra *Devlet* hakkındaki kanaatine ulaşmış olduğu gerçeğidir. *Medinet'ül Fazıla* Farabi'nin *Devlet*'i ve Platon'un diğer eserlerini İslam bağlamına oturtmak için yaptığı itinalı teşebbüsün bir temsilcisidir.[93]

Farabi'nin toplumun amacının vatandaşların "mutluluğu" olduğunu ifade etmesine bağlı olarak modern okurlar bir orta çağ Jeffersonianism[94] patlaması beklentisi içine girebilirler. Halbuki Farabi'nin "mutluluktan" kastı asla haz değildir. Bu kavramla aklın tam manasıyla kullanılmasından bahsetmektedir. Izdıraplara dikkat çekerek böylesi bir mutluluğun birkaç seçkin haricinde herkese nasip olmayacağını belirtiyordu. Vatandaşları da insanoğlunun meziyetlerini ve dinlerin vahiylerini sıraladığına gayet benzer bir şekilde sıralıyordu. Platon gibi Farabi de demokrat değildi, zira demokrasi toplumu en aşağıdaki ortak paydada buluşturmakla sınırlıydı. Fakat tamamıyla kentli bir insan olan Farabi vatandaşlar arasındaki gönüllü işbirliğini övüyor ve tüm insanların sadece kent hayatına iştirak ederek en üst potansiyellerine ulaşabileceklerini kabul ediyordu. Toplumun amacı işte bunu gerçekleştirebilmekti.

---

90 Abu Nasr al-Farabi, *On the Perfect State*, trc. Richard Walzer (Chicago, 1998). Farabi'nin siyaset konusundaki görüşleri için bkz. Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi* (Princeton, 1990).

91 Alfarabi, *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, trc. Charles E. Butterworth (Ithaca, 2001).

92 Farabi, *On the Perfect State*, s. 8.

93 A.g.e., s. 5

94 Merkezî kontrolün en aza indirgenmesi gerektiğini savunan ABD'li düşünür ve devlet adamı Thomas Jefferson'a (1743-1826) atfedilen siyasî görüş. (ç.n.)

Bir bilge ve her şeyi bilen liderin kesintisiz ve katı rehberliği altında en azından bazıları yıldızlara ulaşabilirlerdi. Platon gibi Farabi de yukarıdan aşağıya bir dünya öngörüyordu. İdeal lider bir heyetten tavsiyeler alsa da günün sonunda yönettiklerinin hayatlarını belirlemekte, yönlendirmekte ve yetkilendirmekte yalnız olacaktı.

Medinet'ül Fazıla'nın en ilginç bölümleri bu lider figürüne tahsis edilmişti.[95] Platon'un toplumun amacı olan "adaletin" sadece ahlaklı davranan ve her şeyi bilen bir "filozof kral" idaresinde gerçekleştirilebileceğini savunuyordu. Farabi bu filozof kralı eşyanın ilahî nizamının insanda vücut bulmuş hâli olarak görüyordu. Tüm günahlardan arınmış ve tüm hükümleri hatasız olmalıydı. Filozof kral sonu gelmeyen itirazlara ve tartışmalara yol açan ve nihayetinde mutlak hakikatin olmadığı gibi bir yanılgıya iten "semboller"[96] (dinî dogmalar gibi) ile değil "mutlak deliller" ile öğretim yapmalıydı. Böylesi bir bilge lider olmadığı takdirde "cahil kent" şeref ve servet arayışı içinde debelenip dururken vatandaşları da akılsız hayvanların seviyesine inecektir. Daha da kötüsü böyle bir kent komşularıyla harbe girecek ve düşmanları alt etmeyi başaran kimsenin en mutlu kimse olacağı zannına kapılacaktır.[97] Böylece adalet "önüne çıkan herkesi güç kullanarak mağlup etmeye" indirgenecektir.[98]

Cahil olmaları itibariyle "Doğru Yol'dan" sapan kentlerin vatandaşları insan dayanışmasının merkezine nesep, millet ve hemşeriliği almaktalardı. Hatta bazıları insanların arasında kendilerini hayatın savaş alanında başarıya götürebilecek bir bağ kurmak amacıyla dini öne sürüyorlardı. Bu tarz "hile ve desiseler" "sert ve kıyasıya bir savaşta bu iyilikleri güçle elde etmek için zayıf olanların" başvurdukları son çareydi.[99]

İşte gerçek bir bilge liderin rehberliği olmazsa bir kentin içine düşeceği hâl bu idi. Böylesi bir lider kim olabilirdi? Farabi'nin filozof kral anlayışında böylesi bir lider Müslüman topluluğun siyasî ve manevî önderi olan mümin bir imamdan başkası değildi.[100] Bununla Şiilerin beklenen imamını değil mükemmel bir idareciyi kastediyordu. Böyle bakıldığında *Medinet'ül Fazıla* dokuzuncu asrın ortaları itibariyle yozlaşmaya

95 A.g.e., Bl. 15.
96 A.g.e., s. 281, 285 ve 289.
97 A.g.e., s. 291.
98 A.g.e., s. 299.
99 A.g.e., s. 305.
100 A.g.e., 1 s. 5.

başlamış olan İslam halifeliğine sert bir itham olarak okunabilir. Tam da Bağdat'ın uyguladığı bir dönemde *cihat* ilkesine doğrudan bir karşı çıkıştı.[101] Farabi, "Emir'ül Müminin" olan halifenin kendi sarayını ateş sarmışken moral verici bir dinî ve siyasî düzene izah getirilebilmesinin mümkün olup olmadığını irdeliyordu. Fakat *Medinet'ül Fazıla* aynı zamanda İslam devletini ve halifeliği kurtarmak ve ıslah etmek için acı bir reçete sunuyordu. Her zaman temkinli hareket eden Farabi'nin reform yapılmasının mümkün olduğunu düşünüp düşünmediğini asla bilemeyiz, fakat yazdıklarında mümkün olabileceğini kuvvetli bir şekilde ima etmiştir. Kesin olarak bildiğimiz bir şey varsa o da *Medinet'ül Fazıla*'yı yazmayı Bağdat'tan ayrılıp emniyette olacağı Fatımî idaresindeki Şam'a gidene kadar kaleme almayı ertelemiş olduğudur.

Farabi'nin Teptiği Fırsat

Şimdi kısa bir süreliğine de olsa yeniden Yunancadan tercüme yapan âlimlere dönelim. Tercümelerin listesine dikkatlice bakıldığında aralarında bir kitabın olmadığı görülecektir: Aristo'ya ait *Siyaset*. Farabi'nin bu muhteşem eseri gördüğüne ilişkin *Medinet'ül Fazıla*'da bir işaret yoktur. Kaldı ki kitabın Arapçaya modern dönemde tercüme edilmiş olması itibariyle bu durum şaşırtıcı değildir.[102] Aslına bakılırsa baş Aristocu olarak kabul edilen Farabi siyasetle ilgili kitaplarında Aristo'nun ismini dahi zikretmemiştir. Aristo ile bu konuda Farabi'nin değişmez kılavuzu Platon'un siyaset anlayışlarında benzerlikler olduğu doğrudur ama esasları itibariyle derinlemesine farklılaşmaktadırlar.

Platon soyuttu, Aristo ise nesneldi.[103] Platon teorikti, Aristo ise Atina demokrasisine dair birinci elden ve Yunan dünyasında ondan fazla kentte yaptığı saha araştırmalarında edinmiş olduğu bilgi ile ampirikti. Platon meseleye filozof olarak yaklaşmaktaydı, Aristo ise bir tıpçı gibi muhtelif patolojileri teşhis ediyor ve işe yarayabilecek reçeteler sunuyordu. Aristo din (felsefe) ile siyaset arasında bir ayrım yapmıyor ama Platon ve bu

101 Bu argüman için bkz., Parens, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions*, s. 5–6 ve Bl. 2.

102 Rémi Brague, "Note sur la traduction arabe de la Politique d'Aristote. Derechef, qu'elle n'existe pas," içn. *Aristote politique*, ed. Pierre Aubenque (Paris, 1993), s. 423–33.

103 Fred D. Miller, Jr. Nature, *Justice, and Rights in Aristotle's Politics* (Oxford, 1995); ve Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy* (Oxford, 2002).

işi çok daha açıktan yapan Farabi gibi iki alanı birbirine de karıştırmıyordu. Aristo Platon'unki gibi "hatalı ütopyalara" karşı çıkıyordu. Hepsi bir yana, Platon'un (ve Farabi'nin) aksine Aristo vatandaşlar arasındaki ilişkilere rehberlik eden ve yasa koyucuların korumakla mesul oldukları Yunan *politeia*sı, yani anayasasındaki yazılmamış anlayışlara yoğunlaşıyordu. Platon için, ki Farabi için de böyleydi, lider tanrı benzeri bir düşünürdü. Oysa Aristo için lider daha ziyade kanun yapma ve öncülük etme meziyetlerini uygulamaya döken bir zanaatkâr gibiydi. Üstelik bunları tek başına yapmazdı, zira liyakat sahibi kimselerin hür vatandaşlar olarak katıldığı ve içlerinden liderlerin seçildiği yapılara ihtiyaç vardı.

Aristo'nun *Siyaset* isimli eserine uygulanması tamamen imkânsız birçok mesele vardı. Aristo'nun aristokrat devletini, yerden yere vurduğu demokrasi şöyle dursun, temsilci hükümetin bir savunusu olarak görmek bile hatalı olacaktır. Farabi'nin bu büyük eserinde bu tarz bir ampirizmin ve Aristo'nun kitabının hemen her sayfasında rastlanılan doğrudan edinilmiş yaklaşımın olmaması, en hafif ifadeyle, üzücüdür. Farabi'nin metninde olmayan şey yönetmek için gerekli uygulamaya dönük meziyetlerin, sayelerinde ilerleme kaydedilen kademeli adımların ve politikayı belirleyen anayasal yaklaşımın takdir edilmesiydi. Oysa sadece İslam ile yönetilen değil bütün devletler tüm meselelere hâkim olmalılardı. Bu işin suçlusu, diğer başarıları bir yana, Aristo'nun *Siyaset* kitabını Arapçaya kazandırmamış olan Cündişapur, Bağdat, Merv ya da diğer merkezlerdeki mütercimlerdir. Yine de, ne olursa olsun, Farabi'nin *Medinet'ül Fazıla* isimli eseri büyük bir başarı örneği olmasıyla beraber büyük bir fırsatı da tepmiştir.[104]

Orta Asya Beyin Göçünden Mi Muzdaripti?

Orta Asya'nın seyyah âlimlerinin başında Harezmî ve Farabi geliyor olabilir ama bu yerinde duramama hâli ne bu iki isimle başlamış ne de onlarla sona ermişti. Orta Çağ'ın iki büyük zihni Birûni ve İbn-i Sina hayatlarını seyahat ederek geçirmişlerdi. Birûni Hindistan'a kadar giderken İbn-i Sina da bugün İran'da kalan kentleri dolaşmıştı. Birçok diğer âlim seyahat konusunda günlerini ağır ağır hareket eden kervanlara tutunarak, gecelerini de ya gürültülü kervansaraylarda ya da yıldızların altında geçirerek bu iki isimle aşık atacak seviyedelerdi.

104 Bu iddia için bkz., Larbi Sadiki, *The Search for Arab Democracy* (New York, 2004), s. 208–18.

Birçok âlimin kendi memleketlerinden, hatta bölgeden ayrılmış olması bir beyin göçü meselesini gündeme taşımaktadır. Bağdat'ın yükselişi Orta Asya'daki entelektüel yaşamın sonunu mu getirmişti? Orta Asyalı bilgelerin seyahatleri başta Bağdat olmak üzere diğer ilim merkezlerinin çekim gücüne işaret etmektedir. Bağdat çok cazipse de kapasitesi bir yerde dolacaktı. İbn-i Sina Bağdat'taki yaşam konusunda hiç de iyi şeyler söylememektedir. Zaten kısa bir süre kaldıktan sonra da kentten ayrılmıştır. Farabi de aklında kesin bir plan olmadan Bağdat'ı terk etmiştir. Genç yaştaki Buharî de hadislerle ilgili görüşmelerini bitirdikten sonra Bağdat'ta sadece eserini Ahmed ibn-i Hanbel'e takdim etmek için durmuştu. Türklerin sürekli olarak hakarete uğradığını gören Kaşgarlı Mahmut da başkentten sıkılmış ve Türkî milletler hakkındaki şaheserini yazmak üzere bugün Çin sınırlarında kalan memleketine dönmüştü. Gönülsüz bir şekilde Afganistan'a gitmesinden önce Birûni memleketi dışında birkaç sene geçirmişti ama Bağdat'a hiç uğramamıştı. İlk fırsatta da Harezm'deki memleketine geri gitmişti. Orta Asya'daki bütün büyük kent merkezleri Buharî gibi yurtdışından dönmüş kimselerle doluydu.

Bir ya da iki istisna haricinde bu entelektüellerden hiçbirisinin geri dönerken sahip olduğu motivasyon sıla hasreti değildi. Bir grup olarak tam manasıyla kozmopolit ve dünya vatandaşı kimselerdi. Geçici ya da temelli olarak Orta Asya'dan ayrılmaları hevesin, hareketliliğin ve bazen de gerekliliğin sonucuydu. Aynı şekilde gittikçe artan geri dönme, bölgede kalma ya da bölge içinde başka bir yere yerleşme kararları da aynı saiklerle alınıyordu. Bağdat'ın yükselişi ile entelektüel göç yaşanmıştı. Böylece yeni başkentin meclisleri Orta Asyalılarla dolmuştu. Bundan ötürü Orta Asya kısa bir süreliğine de olsa önemli yeteneklerden mahrum kalmıştı. Fakat nihaî olarak bu durum bölgeye zenginlik katmış ve bu kadim topraklarda yaşanan entelektüel filizlenmenin unsurlarında biri olmuştu. Dolayısıyla bu süreci "beyin göçü" diye tarif etmek doğru olmayacaktır.

Halife Memûn'un ölümünden bir kuşak sonra Orta Asya kentleri bir kez daha ilim merkezleri hâline gelmişlerdi. Bu merkezlerde oluşan beraberce ve hatta ferdî olarak meydana gelen entelektüel çekim Bağdat'ı gölgede bırakacaktı. Sonraki iki asır boyunca Nişabur, Buhara, Balasagun, Ürgenç, Merv ve Afganistan'daki Gazne, ardından da

Semerkant ve Herat altın günlerini yaşayacaklardı. Her bir meselede himaye için yeni kaynaklar, araştırma ve eser verme için yeni alanlar ortaya çıkacaktı. Bunlara destek olarak büyük kütüphaneler, büyük merkezler, büyüyen müstensih halkası ve zengin kitapçılar olacaktı. Araplar ve diğer milletlerden insanlar, eylem hâlinde olmak için doğuya gidenlere katılacaklar ve Orta Asyalıların daha evvel Bağdat'ta yaptıkları gibi Orta Asya'yı zenginleştireceklerdi.

Bağdat'ın zirve noktasına ulaşmasının ardından Orta Asya'da ortaya çıkmış olan ilk entelektüel merkezi ele alacağız: fiilen bağımsız hâle gelmiş olan Orta Asya'nın başkenti, Horasan'daki Nişabur kenti.

BÖLÜM 7



HORASAN: ORTA ASYA'NIN YÜKSELEN YILDIZI

Bin Bir Gece Masalları'nın gözü yaşlı okurları ile kökten dincilerin neredeyse hiçbir ortak noktası yoktur ama her iki güruh da Abbasi halifelerinin dönemlerini ve Bağdat'ı idealize ederler. Ancak bu kentin yükselişi kısa, çöküşü ise uzun sürmüştür. Birkaç kuşak içerisinde felsefe, bilim ve sanatın bayraktarlığı kesin biçimde Orta Asya kentlerine geçmiştir. Bitmek bilmeyen kan davaları, kanlı darbeler ve Bağdat'ın içindeki kent kavgaları bu süreci hızlandırmıştı. Fakat bunun yanında Orta Asya'daki yeni siyasî ve kültürel dinamizm de eşit derecede önemliydi.

Abbasilerin "Arap Rönesansı'nın" aslında Arap değil İranlı ve ağırlıklı olmak üzere Orta Asyalı olması sebebiyle bu doğuya kayış muhtemelen kaçınılmazdı. Beceriksiz Emevi halifelerini devirmek üzere Ebu Müslim'in yanında yer alanlar her türlü milletten Orta Asyalılar değil miydi? Halifeliğin yeni tahtına, bölgeyle yakın ilişkisi olan Memûn'u Orta Asyalılar çıkartmamışlar mıydı? Halifeler her türlü emniyetlerini, orduyu teşkil eden Orta Asya'dan gelmiş binlerce köle Türk askere borçlu değiller miydi?

Gücün Bağdat'tan Orta Asya'ya geçişi Halife Memûn'un Merv'den ayrılıp Bağdat'a varmasıyla başlamıştı. Memûn arkasında bıraktığı bölgenin, ki bugün İran, Türkmenistan ve Afganistan'ı kapsamaktadır, İslam toprakları arasında hem en hayatî öneme sahip hem de karışmaya en müsait bölge olduğunu gayet iyi anlamıştı. Farsça konuşanlar bölgeyi "Güneşin Üzerine Doğduğu Belde" manasında Horasan olarak isimlendirmişlerdi. Artık bu bölge İslam imparatorluğunun kilidiydi.

Horasan'ın halifeliğe karşı uygulayabileceği kaba gücün farkında olan Memûn bölgeyle Bağdat'a vergi vermeye devam etmesine karşılık

olarak özerklik vaad eden bir sözleşme yapması gerektiğini anlamıştı. Ayrıca şahsî tecrübesine dayanarak biliyordu ki Horasan'ı tatlı sözlerle ve gerçek özerklik vermeyen bir vaad ile kandırmaya çalışırsa Orta Asya'nın tamamı bir kez daha ayaklanacaktı. Tüm bunları gören halife kararlı ve içinde bulunduğu vaziyet elverdiği ölçüde başarılı bir biçimde hareket etmişti.

İlk iş olarak Memûn kuzeydeki stepler ve Sincan hariç olmak üzere Horasan'ı bütün Orta Asya'yı kapsayacak şekilde genişletmişti. Buhara ve Semerkant'ı başkalarının kontrolüne bırakamazdı, zira Merv ve Nişabur'da olacak olan her şey bölgenin tamamını etkileyecekti. Tam tersi olması hâlinde de bu durum geçerliydi. Bu sebeple kuzeyde steplere, doğuda da Fergâna Vadisi'ne kadar uzanan Orta Asya'nın tek bir idarecinin altında olduğu bir yapı kurmuştu. İkinci iş olarak, Nişabur'u, ardından da Merv'i bu yeni bölgenin, daha doğru bir ifadeyle Orta Asya'nın başkenti yapmıştı. Üçüncüsü, bu "devlet içindeki devletin" kontrolünü bölge halkının kabul edeceğini bildiği güçlü ve etkili bir lider olan Tahir ibn-i Hüseyin'e vermişti. Tahir ibn-i Hüseyin Memûn'u iktidara taşıyan askerlerin kumandanıydı. Son olarak, Horasan valisi sıfatıyla Tahir halifelikteki ikinci en güçlü adam olacağından ötürü Memûn kendisine tam özerklik vermeliydi ki böyle de yapmıştı.

Bugün Afganistan'da kalan Herat'ın dışındaki bir kasabada doğan Tahir Orta Asya'nın bir evladıydı ve bütün bölgede geçerli olan bir siyasî meşruiyete sahipti. Büyük ölçüde Araplaşmıştı ve kağıt üzerinde efendisi olanı kontrol edecek kadar ilm-i siyasete hâkimdi.[1] Başta eski başkent Merv'de, ardından da Nişabur'da valiliğe başladığı andan itibaren daha önceleri Ebu Müslim'e, Mecusi Sinbad'a ve uhrevî işlerle meşgul el-Mukanna'ya destek vermiş olan halkı arkasına alarak düzen tesis etmeye koyulmuştu. Adil ve etkin olduğunu göstermiş olması Tahir'in ileride hem Orta Asya'da hem de Bağdat'ta elini güçlendirecekti.

Elindeki gücün ziyadesiyle farkında olan Tahir kendi bastırdığı yeni parlak paralardan halifenin ismini silerek 822'de bağımsızlığını ilan etmişti. Daha da radikal bir karar alarak Cuma hutbelerinde halifenin,

1 Gafurov, ed., *Istoriia tadzhikskogo naroda*, Cl. 2, s. 129–32; Barthold, *An Historical Geography of Iran*, trc. Svat Souchek (Princeton, 1984), Bl. 5; Bosworth, *The Medieval History of Iran, Afghanistan, and Central Asia*, s. 51–56; Richard N. Frye, *The Golden Age of Persia* (Londra, 1975), s. 188–94.

yani "Emir'ül Müminin" adının okunmasını yasaklamıştı. Böylelikle, Arap fethinden tam olarak üç kuşak sonra Orta Asya, Bağdat'a vergi ödemekle beraber, bir kez daha özerkliğini ilan ediyordu. Halifenin tayin ettiği Tahir üzerinden Orta Asya halifeliği hiçe saymış oluyordu.

Cuma hutbelerinde halifenin adının okunmaması kararını verdiği günün akşamında Tahir aniden ölmüştü. Memûn, Tahir'in kendisine açıkça meydan okuduğunu görmüş olsa da oğlunu yerine atamaktan başka çaresi yoktu. Bu durumda Orta Asya'nın hükümdarlığı yine babadan oğula intikal etmiş oluyordu ki bu bölgenin zafer kazanmasına ket vuracaktı. Tahir'in varislerinin halifeliği tanıdıklarına ve hatta belli konularda desteklediklerine şüphe yoktu. Bağdat'a vergi veriyorlar, yüksek makamdakilere hediyeler gönderiyorlar ve halifenin şahsına hürmette kusur etmiyorlardı. Fakat böyle davranırken halifeliğin bölünmüş olduğunun ve kendilerinin esasında bağımsız bir devlet olan en güçlü bölgeyi yönettiklerinin farkındalardı. Tahir'in hanedanlığı idareyi siyasete dramın ve geçici hevesin hâkim olduğu o dönemde eşine az rastlanır bir ihtiyat ve etkileyicilik ile sürdürüyordu.[2]

Bugün İran'ın kuzeydoğusundaki köşesinde kalan yeni başkent Nişabur Merv'in 260 kilometre güneybatısındaydı. Yeni rolünün verilmesinin sebebi Hindistan ve Çin'den Batı'ya giden ana güzergâhın içinden geçiyor olmasıydı. Tahir'in 822'deki ölümünden 873'de hanedanlığının çöküşüne kadar Nişabur tüm İslam âlemindeki siyasî güç ve entelektüel ve kültürel mevkii itibariyle Bağdat'ın hemen arkasından geliyordu. Müslüman dünyanın herkesçe bilinen felsefe merkeziydi.[3] Tek bir yazar sayesinde, bir asır içerisinde edebiyat merkezi hâline de gelmişti. O yazar Ebu'l Kasım Firdevsî idi. Moğollar tarafından 1219'da harap edilmesine kadar dinî çalışmaların, yorumun, siyasî düşüncenin, matematiğin ve genel olarak bilimin merkezi olmuştu. Hatta öyle ki bir yerel siyaset yazarı *Horasan'ın Gurur Kaynağı* ve *Tahirî Hanedanlığının Salih Amelleri* gibi övgü dolu kitaplar kaleme almıştı.[4] Her yerde olduğu gibi bu tarz çığırtkanlıklar yapanlar başka yerlerden gelmiş olanlardı. Bu örnekte de yazar Belh'den gelmişti.

2 Tahirî hanedanlığının meşruiyet arayışı için bkz., Bosworth, *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia*, Bl. 7.

3 *The Cambridge History of Iran*, Cl. 4, s. 420.

4 Bkz., Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 11.

Nişabur'un kültürdeki şöhretinin anahtarı neydi? Şu nokta gayet açıktır: Nişabur'un kültürel zenginliğe sahip olması sadece siyasî güçten kaynaklanmamaktaydı. Kent hiç kesintisiz elli sene Orta Asya'ya başkentlik yapmıştı ve bu esnada sürekli olarak siyasî kargaşalarla karşı karşıya kalmıştı. Sonrasında eyalet başkenti oldu. Başka yerdeki bir siyasî merkezin idaresinde "ikinci kent" olmuştu: önce günümüzdeki İran-Afganistan sınırında kalan Zerenc; ardından Buhara; daha sonra Gazne ve Gur; ve tekrardan Merv. Tahirî hanedanlığının yıkılmasının ardından istilâcılar kenti ve bölgenin tamamını tam üç defa ele geçirmişlerdi. Fakat gittikçe büyüyen çölün ortasındaki bu metropol asırlarca dünyanın kültür ve düşünce merkezleri arasındaki yerini muhafaza etmişti.

Nişabur zengindi. En azından başlarda öyleydi. Kıtalar arası ticaret, üretim ve tarım sayesinde büyük miktarda vergi toplanıyordu. Üstelik gayet kârlı bir iş olan köle ticareti yapılıyordu. Mahallî idarenin istifade etmesi için ihraç edilecek bir nevi tabii kaynak olarak görülen binlerce Türk batıya köle olarak gönderiliyordu. Her sene bazıları halifeye vergi kabilinden sunuluyordu.[5] Daha sonra Antwerp, Brüksel ve Amsterdam'da olacağı gibi kentte ticaretin her türlüsü yapılıyordu. Ticarete bağlı olarak, aynı şekilde uygulamaya dönük olan meziyetlere itibar edilmesi ve aklın dogmaya tercih edilmesi beş yüz sene sonra bu Avrupa merkezlerinin ayırt edici özellikleri olacaktı.

İlk başlardaki patlamanın ardından Nişabur'un ekonomisi en muhteşem zamanlarında duraklayacaktı. Aslında bu büyük merkezin toplumsal hayatında hâkim olan tema büyüme değil düşüş ve kültürel manada verimli olan uzun süreli bir alacakaranlıktı. Buna bağlı olarak gelişen tavırlar ve düşünceler çok daha kısıtlı bir skalada gelişme gösteren kasabalıların ilgileriyle esasen ters düşüyorlardı. Ekonomik olarak gelişen Roma, İskenderiye, Venedik ve Bağdat gibi basmakalıp kültür başkentlerinin aksine Nişabur ve komşusu olan Tus "Minerva baykuşu gece uçar" şeklindeki kinayesini doğrulamaktadır.

Bilge Nişabur: Fizikî ve Maddî Düzenleme

Nişabur'un nüfusunun çoğu İranlıydı. Türklerin kentin hem içinde hem dışında yerleştikleri doğruydu ama hâkim unsur değillerdi. Arap

5 Richard N. Frye, "The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs," içn. *The Cambridge History of Iran*, Cl. 4, s. 98–99.

istilâcılar kenti ele geçirdikten sonra bir bölük konuşlandırmışlardı. Zerdüşt seçkinlerin çoğu Arapları ve dinlerini garipsemişlerdi. Bazı müstehcen Farsça beyitlerde bu duruma rastlanmaktadır.[6] Fakat Arapların sayısı Merv ya da Buhara'dakiler kadar çok değildi. Üstelik zaman içinde evlilikler yaparak yerel kültürün içine karışmışlardı. Arapların asıl katkısı kırsalda yer alan bir kasabayı büyük bir kent merkezine dönüştürecek ve kent halkının hem dinî hem de lâdinî meselelerle ilgili olarak Arapça eser verme imkânı tanıyacak değişimleri hareketlendirmiş olmalarıydı. Kentteki Zerdüştlerin çoğu sonunda İslam'a geçmişti. Geçmeyenler de yine Müslümanlarla birlikte yaşamayı becerebilmişlerdi.

Nişabur ne kadar büyüktü? Kentteki zengin ama göz ardı edilmiş edebiyat literatürü ile ilgilenen Amerikalı araştırmacı Richard W. Bulliet birçok köşesini ve semtlerini tespit edip saraylarının, bahçelerinin ve kenar mahallelerinin yerlerini belirleyerek Nişabur'un nüfusunun ve topografyasının başarılı bir şekilde yeniden yapılandırmasını (rekonstrüksiyon) yapmıştır. Elde ettiği bulgulara göre kent zirveye ulaştığı onuncu ve on birinci asırlarda yirmi bin kilometrekarelik bir alanı kapsıyordu ve sürekli oturan sayısı da 200.000 ilâ 500.000 arasındaydı. Bu tahminlere civarındaki kasabalar ile Nişabur'un pazarlarında vakit geçiren binlerce tüccar ve misafir sayıları dâhil değildi.[7] Şöyle bir bakıldığında orta çağdaki Roma'dan dört kat, Paris'ten ise çok daha büyük olduğu görülür. Normanların fethi esnasında bile nüfusunun ancak 10.000 olduğu bildirilen Londra'yı da gölgede bırakmaktaydı. En düşük rakam bile orta çağda, Japonya'nın Nara kenti ile aynıydı. En yüksek rakam Konstantinopolis'in bile nüfusundan fazla olup Çin'in Chang'an (şimdi Şiyan) kentinin ve Bağdat'ın üçte biri oranındaydı.

Hayatın kolaylığı konusunda yeryüzündeki başka hiçbir kent Nişabur'un eline su dökemezdi. Yakınlardaki tepelerden gelen suyu yeraltı kanallarıyla kentin merkezine taşıyan karmaşık bir su sistemi vardı. Bu kanalların derinliği bazen 55 metreyi bulabiliyordu. 1930'larda New York Metropolitan Müzesi tarafından yapılan kazılarda içinde sarayların, heybetli camilerin, zenginlere ait olduğu anlaşılan görkemli

6 François De Blois, "A Persian Poem, Lamenting the Arab Conquest," içn. *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*, ed. Carole Hillenbrand (Leiden, 2000), Cl. 2, s. 82–95.

7 Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur* (Cambridge, MA, 1972), s. 9–12.

meskenler ve halkın genelinin oturduğu iki ya da üç odalı evlerin olduğu yoğun bir şekilde inşa edilmiş kent bloğu bulunmuştur.

Nişabur'un rakımı sadece bir buçuk kilometre olduğu için iklimler arasındaki geçişler oldukça sertti. Bununla başa çıkabilmek için soylular zeminin altına borular döşeyerek evlerini ısıtıyorlardı. En mütevazı evlerin bile zeminlerinde yemek yapmak ve ısınma için mangallar vardı. Bu mangallar yeraltındaki menfezleri sayesinde hava kanallarıyla beslenmekteydi. Durumu daha iyi olan kent sakinlerinin suları sürekli akıyordu ve yaz sıcağından koruyan resimlerle süslenmiş, ferah yer altı odaları vardı.[8] Ayrıca girift şekilde yontulmuş sıvalı paneller koyu kırmızı, sarı ve mavi renklere boyanmış pencere çerçeveleri mevcuttu.[9] Hem evlerin hem de resmî binaların duvarlarında çok sayıda insan figürü olması insan tasvirini yasaklayan İslamî kuralın kati bir emirden ziyade nazik bir tavsiye olarak görüldüğünü işaret etmektedir (bkz. resim 7). Odaların köşelerindeki küçük türbeler ile çok sayıdaki cami, kilise ve Zerdüşt mabetler dindarlığın göstergeleriydiler.

Maddî kültür açısından Nişabur'un halkı her anlamıyla iyi bir hayat sürmüştü. Çömlekçileri dünya müze ve koleksiyonerlerinin çok kıymet verdikleri sırlı seramik eşyalar üretmişlerdi. Ancak kentten geri kalanların çoğu yerli define avcıları tarafından yok edilmiştir. Bu parçaların en incelerinde şeffaf sırın altı boyanıyor ve zarif Kûfî yazılarla süsleniyordu. Bu tekniği bizzat Nişaburlu sanatçılar geliştirmişti.[10] Horasan aynı zamanda kakma bronzun ve pirinç üretiminin merkezi konumundaydı. Önde gelen sanatçıları eserlerine büyük bir gururla imzalarını atıyorlardı.[11]

Yüksek zümre mensupları mektup yazacakları zaman kentte üretilmiş olan cam hokkalarını ellerine alıyorlar üzerinde gönderenin portresinin ve "mutluluklar dilerim" gibi temennilerin bulunduğu karmaşık

8 Wilkinson, *Nishapur: Some Early Islamic Buildings and Their Decoration*, s. 82; ayrıca bkz., M. S. Dimand vd., "The Iranian Expedition, 1937: The Museum's Excavations at Nishapur," *Metropolitan Museum of Art Bulletin* 33, 11, pt. 2, s. 1–23.

9 M. S. Dimand, "Samanid Stucco Decoration from Nishapur," *Journal of the American Oriental Society* 58, 2 (Haziran 1938), s. 258–61.

10 Charles K. Wilkinson, "The Glazed Pottery of Nishapur and Samarkand," *Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, 20, 3 (Ekim 1961), s. 102–15.

11 James W. Allan, *Nishapur: Metalwork of the Early Islamic Period* (New York, 1982), s. 17–20.

bir biçimde oyulmuş mühürleri ile imza atıyorlardı.[12] Yerel cam ustaları da şık lambalar, fenerler ve gül suları ile yıllanmış şaraplar için imbikler üretiyorlardı.[13] İyi evlerin çoğunda pencerelerde cam vardı. Nişabur'un hekimleri itinayla üretilmiş camdan ya da pirinçten yapılma tıbbî âletleri kullanmaktan övünç duyuyorlardı. Kentteki hekimlerin sayısı o kadar fazlaydı ve herkesten o kadar çok hürmet görüyorlardı ki o dönemde yaşayan birisi *Nişabur'da Tıbbın Tarihi* isimli bir eser kaleme almıştı. Maalesef eser bugün kayıptır.[14]

Eğitim, Zihin Dünyası ve İç Çatışma

Refah bir dereceye kadar Nişabur'daki kültürel hareketlilik için bir şart, hatta gereklilikti ama asıl sebep değildi. Nişabur'u merkez edinerek yeni Orta Asya'yı örgütleyecek olan ilk idareci Tahir'in oğlu Abdullah idi. Hangi dönemde olursa olsun dikkat çekecek bir düşünceliliğe ve irfana sahip olan Abdullah devlet işleriyle ilgilenmediği vakitlerde şiir yazıyordu. Hem kendi döneminde hem de herhangi bir dönemde tuhaf karşılanacak şekilde devletin refahının köylüler sayesinde mümkün olacağını savunuyordu. "Tanrı bizi onların elleriyle besliyor, bizi onların ağızlarıyla ağırlıyor ve onlara kötü davranılmasını yasaklıyor," diyordu. Bu düşünce ile sıra dışı bir sonuca varmıştı: devlet yaygın eğitimi teşvik etmeliydi. "Bilgi, saygıyı hakkedenler [yani seçkinler] için de hakketmeyenler [yani köylüler] için de ulaşılabilir olmalıdır," vurgusunda bulunuyordu. Abdullah'ın döneminde bu uygulama sadece Nişabur'da değil, Orta Asya'nın genelinde yürürlüğe konulmuştu. Abdullah'ın bu politikasının nasıl uygulandığını ele alan seçkin Rus araştırmacı Bartold bu dönemde fakir köylü çocuklarının bile eğitim almak üzere kasabalara gönderildiğini tespit etmiştir.[15]

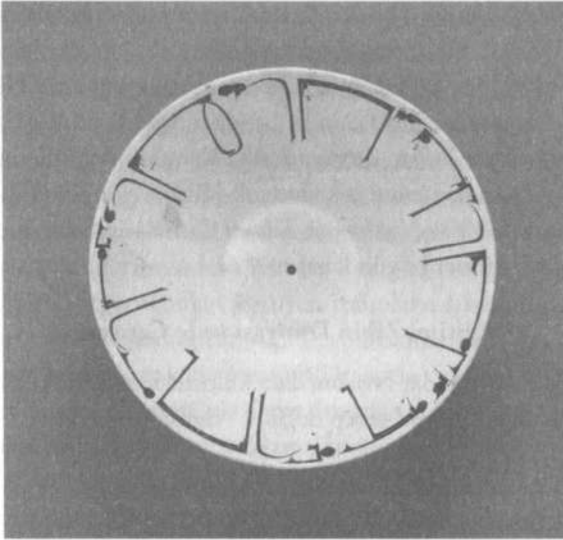
Abdullah'ın bu etkileyici politikası, ki sonraki asırlarda da devam edecekti, ancak çalkantılı toplumsal koşullar diye tarif edilebilecek vaziyetle birlikte yürüyecekti. Nişabur'un toplumsal kademesindeki ana

12 Jan Rypka, *History of Iranian Literature* (Dordrecht, 1968), s. 33.

13 Jens Kroeger, *Nishapur: Glass of the Early Islamic Period*, Metropolitan Museum of Art (New York, 1995), s. 176–88.

14 Charles K. Wilkinson, "Life in Early Nishapur," *Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, 9, 2 (Ekim 1950), s. 64.

15 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 213.



Figür 7.1. Büyük bir sırlı seramik kase, Nişabur. Bu uslup kazandırılmış kaligrafik yazıda sofraya oturanlara "işe başlamadan önce plan yapmak seni pişmanlıktan alıkoyar; şans ve sağlık dilerim," ihtarında bulunuyordu. ■ 17,8 cm x 45,7 cm Rogers Fonu. 1965 © Metropolitan Sanat Müzesi Art Resource NY.

aktörler bir tarafta toprak sahibi soylular, yani *dihkan*lar, diğer tarafta ise zanaatkârlar ve proletaryaydı. İki taraf da ilgiyi hakketmektedir.

Bugüne ulaşmış şecerelerin, kent ve aile tarihlerinin çoğunu elden geçirmiş olan ve yorulmak nedir bilmeden çalışan Richard Bulliet sayesinde Nişabur'daki siyasete ve kültürel hayata egemen olan *dihkan*ların hayatlarını yakından inceleyebiliriz.[16] Daha önceleri servet edinmiş olan bu zengin ve geniş aileler yüksek kültürü sahiplenerek yerel üstünlüklerini öne çıkartmışlardı. Bazıları hamilik yapmayı tercih ederken bazıları da din hukuku alanı başta olmak üzere düşünce ve eser üretmişlerdi. Kent hayatının her alanına değinen bu önemli alanda asilzâdeler uzlaşmaz iki kampa bölünmüşlerdi. Ferdî yoruma daha fazla açık kapı bırakma konusunda sekizinci asırda yaşamış olan Iraklı Ebu Hanife'yi takip edenler daha "liberal" veya "rasyonalist" olarak görülmüşler ve görülmektedirler.[17] Bunların karşısındaysa dokuzuncu asrın başında

16 Bulliet, *The Patricians of Nishapur*.

17 A.g.e., s. 30 vd.

Gazze'de doğmuş ve şerî meselelerde metnin zahirî manasından şaşmayanların yanında yer almış olan Şafii vardı.

Görünürdeki farklılıkların arkasında gelenekçilere ve ilahiyatta taviz vermeyenlere karşı hür iradeyi, akılcılığı ve hatta Mutezile itikadını öne çıkartanlar arasındaki daha derin bir ayrılık saklıydı. İkinci güruh keskin zekâların görüşlerini savunduğunda karşı taraf maddenin her zerresinin Tanrı tarafından yaratıldığı ve kontrol edildiği sebebiyle bilimin temeli olan sebep-sonuç ilişkisinin rasyonelliği üzerine çene yormanın anlamsız olduğunu ileri sürüyorlardı.

Nişabur'daki kent kayıtları içtihat makamındaki bir vaizin 997 senesinde beş yüzden fazla kişiye hitap ettiğini not düşmektedir. Bu kayıt çekişme hâlindeki tarafların arasındaki anlaşmazlığın ve halkın bu anlaşmazlığa gösterdiği aktif katılımın ne denli yoğun olduğunun bir delildir.[18] Bu tarz toplantıların sonunda genelde ayaklanmalar ve çatışmalar çıkıyor olması meselenin hukuk ya da ilahiyattaki ayrıntılardan ziyade mahallî siyaseti kimin kontrol edeceğiyle ilgili olduğunu göstermektedir. İki hasım cephe olarak tebarüz eden bu kavga zaman içerisinde bir sınıf olarak soyluların gücünü yıpratmıştı. Bulliet'nin hüzünlü sözleriyle ifade edilecek olursa bu soylularınki "derin, uzun ve ağır ağır çöken bir alacakaranlıktı."[19] Bir başka yerde ise Bulliet sözünü hiç sakınmadan bu soyluların sınıf olarak "intihar ettiklerini" söylemektedir.[20]

Soylular birbirleriyle uğraşırken Nişabur'un tacirleri de gelenekçilik konusundaki sert tutumlarından vazgeçmeden her iki üst sınıfı da göz ucuyla süzüyorlardı. Yedinci asırda Irak'ın güneyinde ortaya çıkmış ve Hariciler diye anılan grup dinî ve dünyevî önderliğin Ali'nin torunlarına değil günahkâr olmayan bir kimseye verilmesi gerektiğine inanıyorlardı. Böyle bir kimse avamdan ya da soylular arasından çıkabilirdi. Bu argümana göre ahlaklı bir köle de en az bu gürültü patırtı çıkartan iki soylu grup, hatta Peygamber soyundan olduğu iddia eden birisi kadar önder olmaya hak sahibiydi. Nişabur'un sıradan halkından binlerce kişi bu açıkça zındıklık olan fikre kapılmışlar ve her iki soylu grubun da iddialarını bastırmada ileri gitmeleri hâlinde devreye girmek üzere silahlı bir çete kurmuşlardı. Haricilerin liderlerinden biri oldukça

18 Adam Mez, *Die Renaissance des Islams* (Hildesheim, 1968) (1922 baskısı), s. 247.

19 Bulliet, *The Patricians of Nishapur.*

20 A.g.e., s. 81.

dindar birisi olan Ebu Abdullah Kerrâm idi. Nişabur'daki yetkililer çok defa bu şahsı hapse atmışlardı ama işe yaramamıştı. Etkisini kırmak bir yana, hapse atılması Orta Asya'nın birçok kentinden, kendilerine Kerrâmî denilen, daha fazla takipçi toplamasına sebep olmuştu.[21]

Nişabur'un altın döneminde böylece sürüp giden üçlü çekişme yavaş yavaş toplumun enerjisini tüketmiş olsa da fikirlere gerçekten önem verilen bir ortam oluşturmuştu. Başka hangi kentte birisi Hâkim el-Nişaburî'nin 1000 senesinde yazdığı gibi kendi kentindeki hukuk ve din âlimleriyle diğer tahsilli kimseleri anlatan sekiz ciltlik bir eser kaleme alabilirdi?[22]

Bu durum diğer kentlerle de kıyasıya bir rekabeti beraberinde getirmişti. Kendi kentlerinin de fakihlere ve yazarlara kapılarını açtığını kanıtlamak isteyen Tahirî hanedanlığının Merv'deki temsilcileri, bu amaçla fıkıh ve edebiyatla ilgili çok sayıda eserin yayımlanmasına malî destek vermişlerdi.[23]

Bir Entelektüel Geleneğin Kurucuları

Nişabur'un canlı entelektüel iklimi sadece şerî ve itikadî anlaşmazlıklarla kentteki mücadeleler değildi. Kentte Zerdüştlerin ve Hristiyanların da olması bu süreçte rol oynamıştı. Aynı şekilde Budizm'in bastırılmış gelenekleri ve Hindistan ile devam eden entelektüel irtibat da şüphesiz etkili olmuştu. Şu anekdotu not düşmekte fayda vardır; aslen Belhli olup Nişabur'da bulunan bir âlim gökbilimi üzerine çalışmalar yürütmek istediğinde Bağdat'a değil Hindistan'daki Varanasi (Benares) kentine gitmişti.[24]

Nişabur'da boy gösteren ilk filozof, aynı zamanda Richard Frye'in ifadesiyle "İslamî dönemde ilk defa felsefeyle ilgilenen kişi" Ebu'l Abbas İranşehrî idi.[25] Seleflerinin çoğu gibi İranşehrî de bir hezarfen idi ve en az bilim kadar din ve felsefeye de alaka duyuyordu. 839'daki bir

21 Nişabur'daki Kerrâmîyye İslam'ın ilk döneminde Basra'da ortaya çıkan Haricilerin devamı niteliğindeydi.

22 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 16. Bu eserin altı, yedi ve sekiz ciltlik nüshaları mevcuttur. Bkz., Richard N. Frye, ed., *The Histories of Nishapur* (Cambridge, MA, 1965), s. 10 vd.

23 Gafurov, *Istoriia tadzhikskogo naroda*, Cl. 2, s. 50.

24 Ebu Maşer el-Belhî için aşağıdakilere bakınız.

25 Frye, "The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs," s. 420.

güneş tutulmasını kaydetmiş olmasından biliyoruz ki dokuzuncu asrın ilk yarısında çalışmalarını yürütmüştü. Felsefe ve gökbilimiyle ilgili oldukları bilinen iki eseri henüz keşfedilmemiştir. Beklenmedik bir keşif olmaması hâlinde İranşehrî diğer düşünürlerin eserlerinde yer verilmiş olan pasajları ve Birûni gibi büyük zihinlerin kendisinden saygıyla bahsetmesi gerçeği üzerinden değerlendirilecektir.

İranşehrî'nin felsefî düşüncesi Hristiyanlık, Zerdüştlük ve özellikle de Manihaizm'e dair derin bir irfanı ihtiva etmekteydi.[26] Uzayı sonsuz ve Tanrı'nın gücünün tezahürü olarak görmesi birçok soruyu beraberinde getirmekteydi, ancak bu sorulara nasıl cevaplar verdiği bilinememektedir. Aynı şekilde Aristo ve diğer Yunan düşünürlerin atomcu yaklaşımlarını benimsediği bilinmektedir, fakat bunları dinin, ki kendisi dini kabul ediyordu, iddialarıyla nasıl bağdaştırdığına dair bir bilgi mevcut değildir. Açık olan şudur ki İranşehrî varlığa ilişkin büyük soruların rasyonel zekâ tarafından sorulabileceğini ve sorulması gerektiğini düşünüyordu. İranşehrî'nin en azından bir tane parlak talebe yetiştirmiş olması şaşırtıcı değildir. Bu parlak talebesi tüm zamanların en büyük hekimi ve, daha önce değindiğimiz gibi, felsefede sersemletici bir cesaret ve meydan okuyucu bir tavırla özgür bir düşünür olan Muhammed bin Zekeriya el-Râzî idi.

Bölgede felsefeye yenilik getirmiş isimler listesinin başında İranşehrî ile birlikte Câbir, Batı'daki ismiyle "Geber" bulunmaktaydı. Bağdat'ta Bermekîlerin desteğini almış ve astrolog iken deneyselci bilim adamlarına dönüşmüş olanların çığır açıcı sorgulamalarına daha önce değinmiştik. Cabir'in Horasan'daki torunlarından simyacı Ebu Maşer el-Belhî'den Aristo'nun eserlerinin Batı'ya nakledilmesinde büyük rol oynamış bir simyacı olarak bahsetmiştik. Eserinin 1500'den önce Avrupa'da on beş farklı nüshasının bulunuyor olması bu büyük etkisinin kanıtı niteliğindedir.[27] Ebu Maşer'in Yunan düşünürlerin en tahrik edici cümlelerini cımbızlamakta üstüne yoktu. Bir asır sonra Farabi'nin Aristo ile ilgilenmesinde Ebu Maşer'in bu hünerinin de muhakkak tesiri olmuştu. Ebu Maşer'in Farabi'den farkı ise kültürel bir muhalif olmasıydı. Yunan kaynaklarını küçümsediği Arap düşüncesini çürütmek için kullanıyordu.[28]

26 Shamolov, ed., *Istoriia tadzhikskoi filosofii*, Cl. 2, s. 39 vd.

27 Pingree, "Abū Ma'shar al-Balkhī, Ja'far ibn Muhammad," s. 36–37.

28 David Pingree, *The Thousands of Abu Ma'shar* (Londra, 1968), giriş.

Dokuzuncu ve onuncu asırda Horasan'daki filozofların çoğu Aristocuydu. Hayatı boyunca Nişabur'dan sadece bir defa ayrıldığı bilinen Ebu'l Hasan Âmirî, hem akılcı felsefeyi hem de İslam'ı savunuyordu. Bu sebeple de kentteki özgür düşünceli kimselerle anlaşmazlığa düşmüştü.[29] Bir diğer Nişaburlu Aristocu da Ahmed Serahsî idi. Bu şahıs o kadar itibar görüyordu ki halifenin oğluna hocalık yapması istenmişti.

Horasan'ın Kuşkucuları ve Özgür Düşüncelileri

Herhangi bir bölgenin entelektüel iklimini radikal sesleri merkeze alarak değerlendirmek muhtemelen adilane olmayacaktır, fakat bu sesleri görmezden gelmek de resmin bütününde eksik yanlar bırakılmasına sebep olacaktır. Horasan, çok sayıda kuşkucu ve özgür düşünceli kimse yetiştirmişti. O dönemde bu seslerin yükselmesi gayet doğaldı. Birçoğuna göre de istenmeyen seslerdi. Eğer Râzî tüm tahsilini orada görmüş ve talebelerini orada yetiştirmiş olması hasebiyle bölgenin entelektüel bir evladı olarak kabul edilirse, ki edilmelidir, o hâlde genç İslam dünyasında başka hiçbir bölgenin özgür düşünceli, gelenek karşıtı ve açıkça ateist olan insan yetiştirmede Horasan ile boy ölçüşemeyeceğini söylemek hatalı olmayacaktır. Bölge halkının çeşitli dinlerin metinlerini asırlardır tercüme ediyor ve derliyor olduğu gerçeği göz önüne alındığında bu radikal düşünürlerin saldırılarını dinî metinler üzerinde yaptıkları incelemelere dayandırmış olmaları garip değildir.

Öne çıkan kuşkucuların çoğu ama kesinlikle tamamı değil, Müslümandı. Hivi adında Belhli bir adam Museviliğin temel kabullerine karşı çok sert saldırılar yöneltmişti.[30] Muhtemelen kendisi de Yahudi olan Hivi'nin dinî sahtekârlık olarak gördüklerine âdeta zehir saçıyordu. Farklı inançların kutsal metinlerine yaptığı eleştirilerinden biri Tevrat'ın ilk beş kitabına (Pentateuch) yöneliktir. Tutarsızlık, muğlaklık, saçma tafsilat, gülünç fantezi veya ahlakî ahmaklık olarak gördüğü yüzden fazla noktayı tek tek tahlil etmiştir. Tevrat'taki Eski Ahidi hedef almış olması eleştirilerinde oldukça haşin davranan Hivi'yi, her şeye rağmen Tevrat'ın vahiy yoluyla geldiğine inanan Müslümanların hışmından kurtaramamıştı.

29 *The Cambridge History of Iran*, Cl. 4, s. 427.

30 S. Schechter, "The Oldest Collection of Bible Difficulties, by a Jew," *Jewish Quarterly Review* 13 (1901): s. 345–74.

Horasan'daki diğer radikal özgür düşünceliler eleştirilerini doğrudan İslam'a yöneltmişlerdi. Bu isimlerden biri 820'de, bugün Afganistan'ın kuzeyinde kalan Merv'ül Rud'da (Aşağı Merv) doğmuş olan Ebu Hasan Ahmed ibn-i Ravendî idi.[31] Yahudi olan babası İslam'a geçmişti ama bu yeni inanca intikam alma arzusuyla sırtını dönerek faal bir şekilde aleyhine eğitim vermeye başlamıştı. Hayatına Musevi olarak başlayan, ardından ana akım İslam anlayışına mensup olan genç İbn-i Râvendî Mutezile'ye meyletmiş fakat sonra Şii olmuştur.[32] En sonunda ateist olduğunu ilan ettiği zaman İncil'i İncil'e ve Kur'an'ı Kur'an'a karşı kullanma sanatında ustalaşmıştı. Vahiyle gelmiş olan bütün dinleri hedef alan eserlerinden birinin ismi *Kitab'üt Tadil ve't Tecvir* (İlahî Hikmetin Beyhudeliği) idi.

İbn-i Râvendî felsefe, siyaset, müzik ve gramer üzerine 114 kitap ve risale yazmıştı. Fakat ne bu eserlerinden ne de şiirlerinden bugüne hiçbir iz kalmamıştır. Başka yazarların kendi kitaplarında alıntılamış olmaları sayesinde *Kitab'üz Zümürrüd* (Zümrüt Kitabı) isimli eserinden sadece birkaç bölüm bilinmektedir. Dinî ve lâdinî çalışmalar arasına yüksek bir duvar ören ve tedbiri elden bırakmayan Sicistânî'nin aksine İbn-i Râvendî dinin doğasını idrak edebilmek için mantık ve aklı kullanmıştı. Aslına bakılırsa bir *kelam* üstadı olarak kabul edilmişti. Kelam ilmi ise İslamî söylemde argüman ve münakaşayı kullanmasından ötürü çokça eleştirilmekteydi. İbn-i Râvendî'de bu açıktı, zira sadece İslam'a değil ama bir peygamber vasıtasıyla tebliğ edilmiş bütün dinlere saldırmak için kendisiyle hocası arasında bir münazara anlatımı kullanmıştı.

İbn-i Râvendî insan aklını göklere çıkaran samimi cümlelerle başlıyor, ardından resmî inanca doğrudan saldırıya geçiyordu. İbn-i Râvendî'ye

31 İbn-i Râvendî'nin *nispetine* bakıldığında İran'da doğduğu düşünülebilir ama erken dönem kaynakların çoğu kökenlerinin Aşağı Merv'e dayandığını belirtmektedir. Belh'in civarındaki geniş ve ilimle uğraşan Yahudi topluluğunun varlığı bu iddiayı güçlendirmektedir. Doğum tarihi ya 815 ya da 827 olarak geçmektedir. Merv'ül Rud'un (Aşağı Merv) tam olarak nerede olduğu tartışmalıdır. Kesin olansa Murgab Nehri'ni geçerek Serahs'dan Belh'e giden güzergâhın üzerinde olduğudur. Bkz., Paul Wheatley, *The Places Where Men Pray Together: Cities in Islamic Lands, Seventh through Tenth Centuries* (Chicago, 2000), s. 175–76.

32 Bu tartışmalı isim için bkz., *Encyclopaedia of Islam*, Cl. 3, s. 905. Ayrıca bkz., Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi, and Their Impact on Islamic Thought, Islamic Philosophy, Theology, and Science* (Leiden, 1999), Cl. 35.

göre peygamberlik denilen şey başarılı bir şanslı tahminden başka bir şey değildi. Tanrı'nın elçileri nasıl birbirleriyle çelişki içinde olabilirler gibi sorular soruyordu. Kainatın ezelî, sonsuz olduğu kabulüyle kainat için bir yaratıcı yaratmaya gerek görmüyordu. Bedir'de düşmanla karşılaşılınca Muhammed'in yanında saf tutan meleklerin kaybedilen savaşlarda nerede olduklarını soruyordu. Dahası, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed'in gösterdiği mucizelerin aptalları aldatmak üzere tasarlanmış basit sihirbazlık numaraları olduğunu iddia ediyordu.[33] Son olarak, şayet insanoğlu Tanrı'nın lütfu olan aklı yalan söylemenin ve aldatmanın kötü olduğunu anlamak için kullanabiliyorlarsa, neden kendilerine aynı şeyleri söylemek üzere bir vahye dayanan dine ihtiyaç duyacaktı ki?

Tüm bunlara karşılık İbn-i Râvendî gözlem ve aklın kullanılmasını ve aklın dil ile ifade edilmesini öneriyordu. Kaldı ki her insanoğlunda akıl ve gözlem ile konuşma yeteneği mevcuttu.

Nişaburlu bir başka adam da kendisinin felsefede tamamıyla maddeci olduğunu söylüyor ve Tanrı'nın sıfatlarını inkâr ediyordu ki bu İslam'da apaçık zındıklıktı. İsmi bilinmeyen bu adam tutuklanıp hapsedildikten sonra bir şekilde Çin'e kaçmayı becermişti. Çin'de öylesine etkili olmuştu ki imparator kendisini vezir yapmıştı. Bu öfkeli Nişaburlunun Çin'e kaçabilmiş olması İslam'ın oldukça güçsüz bir durumda olduğunun göstergesiydi. Öyle ki bir avuç Çinli asker Orta Asya'nın tamamını fethedebilirdi.[34]

Râzî, Hivi, İbn-i Râvendî ve Tanrı'nın sıfatlarını inkâr eden isimsiz zındık örnekleri (Bağdat'ta olmasından ötürü Sicistânî dâhil edilmemektedir) Horasan'ın ve Orta Asya'daki komşu topraklarının açık bir fikir çarşısı hâline geldiğini göstermektedir. Hür düşünce ve kuşkuculuk her yerdeydi ve dokunulmamış bir kutsal yoktu. Fakat zındıklığın sonuçları olacaktı. Yukarıda bahsedilen amansız kuşkucular insafsız tenkitlere ve her inancın mutaassıplarının tehditlerine maruz kalacaklardı. Râzî ve İbn-i Râvendi örneklerindeki eleştiri bugün Müslümanlar arasında hâlen devam etmektedir. Sadece mülayim ve tatlı dilli Sicistânî görüşlerine yapılacak saldırıları savuşturabilmişti.

33 Râvendî ile ilgili olarak bkz., *Istoriia tadzhikskoi filosofii*, Cl. 2, s. 82–101; ayrıca bkz., Hecht, *Doubt: A History*, s. 223–27.

34 C. E. Bosworth, "An Alleged Embassy from the Emperor of China to the Amir Nasr. B. Ahmad," içn. *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia*, s. 2.

Gelenekçi İtki

Orta Asya'nın Horasan'dan yönetildiği yıllarda birçok düşünür cesur bir yenilikçi ruha ve sınırları aşıp yeni maceralara atılmak için büyük bir iştiyaka sahiplerdi. Bununla beraber katı gelenekçiler de yok değildi. Nişabur ulemasının arasında gittikçe ortodokslaşan tarafgirler ve gelenekçi görüşler vardı. Fıkıh âlimleri arasında Eşarîler ve diğer zahirî manadan şaşmayan mezheplerin savunucuları öne çıkıyordu. Bu kampın mensupları etraflarına talebe ve takipçi topluyor, halka açık vaazlar veriyor ve toplumun hayatında sürekli görünür kalıyorlardı.

Sahnenin bir diğer yanında da hadis derleyicileri vardı. Bunlardan biri İbn-i Râvendî ile aynı dönemde yaşamış ve hayatını hadisleri derleyip değerlendirmeye adamış Hâkim el-Nişaburî (Neysaburî) (821-875) idi. Bu girişiminde başarılı olan Hâkim Nişaburî öldüğünde her birini kaynağına ve râvi zincirine bakarak dikkatli bir şekilde topladığı iki bin hadis derlemişti. Nişaburî'nin kitabını bitirmesinden kısa bir süre sonra muasırı ve kentteki rakibi Ebu'l Hüseyin Müslim de bir eser ortaya koymuştu. Bu eser çok daha büyük bir ün kazanmıştı. Bugün bile Nişabur'da uzun seneler geçirmiş olan hocası Buharî'ninkinden sonra ikinci en yetkin hadis kitabı olarak değerlendirilmektedir.

Nişabur gelenekçilerin yuvalandığı bir kent olabilirdi ama pek de mutlu bir yuva görüntüsü vermiyordu. Akranlarıyla olan ilişkilerinde Nişaburî, geçimsiz ve kinci bir profil çiziyordu. Bu tutum hadis toplayıcılarının yüksek hedefleriyle uyuşmuyordu. Buharî sonunda Nişaburî'nin tacizlerine dayanamayarak Horasan'dan ayrılmıştı. Nişabur'un içinde gelenekçiliğin avam tarafına hâkim olan Hariciler Nişaburî ve meslektaşlarından çok daha radikallerdi. Bu grup inancın geleneklerini yeniden tesis edecek halk tarafından seçilmiş bir halife talep ediyorlardı. Çünkü Hariciler'in gözünde Abbasiler inancı bozmuşlardı. Nişaburî kavgasını sadece kelimelerle yaparken Hariciler ise doğrudan şiddete başvuruyorlardı.

Belhî, Ebu'l Kasım Hasan Nişaburî ve Akıldışılık

Nişabur'un düşünürlerini yenilikçiler ve gelenekçiler diye ikiye ayırmak her iki gruba da hakaret olacaktır, zira bu durumda sanki iki taraf da sabitmiş gibi bir mana ortaya çıkmaktadır. Oysa bu düşünürler

sürekli hareket hâlindelerdi. Daha da kötüsü böyle olduğunda önemli şahıslar umumiyetle basit tasniflerin dışında kalan düşüncelerinin özleri dar kalıplara sıkıştırılmaktadır.

Aristo'nun sancağı altında toplanan Nişabur entelektüelleri oldukça değişik kariyer yolları izlemişlerdi. Bu noktada Âmirî'nin hocası Ebu Zeyd el-Belhî iyi bir örnek teşkil etmektedir. Bugün Afganistan'da kalan Sistan'ın doğusundaki bir kasabada büyüyen el-Belhî bir Alman araştırmacının hayranlık taşıyan ifadeleriyle Kur'an nüshalarının "makul ve sağlam" bir tefsirini yapmıştı. Bir başka deyişle el-Belhî metne Aristo'nun tabiat hadiselerine karşı takındığı tavırla yaklaşmıştı. Kur'an'ı olduğu gibi kabul ediyor ve Mutezile ve diğer kılı kırk yaran skolastiklerin yaptıkları "tevilleri" reddediyordu.[35] İşte bu noktada el-Belhî tuhaf bir melez olarak ortaya çıkmıştı: Aristocu gelenekçi. Fakat ana fikrinde olduğu gibi kullandığı yöntemde de Aristocu idi. Doğasıyla yakından ilgilendiği dünyanın haritasını çıkartmak için yeni bir yöntem geliştirecek kadar ileri gidiyordu. Araştırmalarının meyvelerini *Suver'ul Akâlim* (İklimlerin Suretleri) isimli bir eserde toplamıştı. Bu kitapta bütün İslam âlemini kapsayan ve en uzak bölgeler hakkında bile doğru bilgi veren (yine Aristo'nun tesiriydi) bir çok harita bulunmaktaydı.

El-Belhî insanların yaşadığı mekânlar kadar insanlar üzerine çalışma ve insanları tasnif etmeyle de ilgiliydi. Bu ilgisi, insanları delilik de dâhil olmak üzere her koşulda değerlendirmeye kadar gidiyordu. Merakı hiç kimsenin uğramadığı yollara girmesine vesile olmuştu. Bu sayede bilişsel psikoloji ve uygulamada da psikoterapinin kurucusu unvanını kazanmıştı. Kendisinde önce hiç kimse bugün "zihin-beden" ilişkisi denilen alanda el-Belhî'den daha ferasetli davranmamıştı. Kendinden beş yüz sene sonra yaşayanlardan sadece birkaçı bu konuya eğilseler de el-Belhî'nin gölgesinde kalmışlardı. Depresyon, asabiyet, anksiyete ve öfkenin belirtilerine dair yaptığı liste bugünkü kent sakinlerine oldukça tanıdık gelebilir. El-Belhî bunları hepsini iki alt başlıkta toplamıştı. Bu alt başlıkları bedenle ilgili ve ilgisiz olarak belirlemişti.

Nevroz ile psikoz arasında önemli bir ayrım ileri sürdükten sonra el-Belhî her biri için en iyi tedavi yöntemi üzerine kafa yormuştu. Kişinin çevresine bağlı olarak gelişen düzensizlikler için bir tür "olumlu

35 Mez, *Die Renaissance des Islams*, s. 264–65.

düşünme" ile bir tür konuşma terapisini birlikte önererek her ikisini de detaylandırmıştı. Psikolojik sebeplerden kaynaklanan akıl bozukluklarının sağlıklı düşüncelerle, tamamen ortadan kaldırılamasalar bile, kısmen giderilebileceklerini fark etmişti. Kronik depresyondan muzdarip hastalar içinse el-Belhî ilaç kullanmaktan çekinmemişti.[36]

Bunlar çarpıcı düşüncelerdi. Üstelik 850'de bugün yeryüzünün ikinci en fakir ülkesinde doğmuş ve coğrafyacı olarak bilinen bir adama aitlerdi. Bu düşünceler akla hem açıklayıcı hem de kural koyucu bir araç olarak şüphe etmeden güven duyuyorlar ve reddin ancak delille mümkün olabileceğini savunuyorlardı.

El-Belhî Nişabur'daki bir grubun ayırt edici özelliği olarak gördüğümüz şekilde geleneksel sınırları aşmaya meyilliydi. Fakat psikolojiyle ilgili yaptığı çığır açıcı çalışmada bundan fazlası vardı. Keskin çizgilerle rasyonel olan bir düşünürün irrasyonel (akıldışı) olanı kabul etmeye ve bu akıldışı olanla tabiatın herhangi bir başka tezahüründe olduğu gibi aynı dikkat ve saygıyla uzlaşmaya hazır olma hâli söz konusuydu. Bu Nişabur'daki entelektüel geleneğin bir parçası mıydı, yoksa el-Belhî Bağdat'tayken mi ortaya çıkmıştı? Cevabını bilemesek de kesin olan bir şey vardır: el-Belhî akıl sağlığı ve akıllılık ve deliliğin tarifleriyle ilgilenen Horasan'daki tek isim değildi. Yaklaşık bir asır sonra Ebu'l Kasım Hasan el-Nişaburî de birçok benzer meseleyi ele almış ve beklenmedik sonuçlar elde etmişti. Genç bir adamken proleter ve kavgacı bir grubu destekleyen Ebu'l Kasım daha sonra soyluların safına geçmişti. Ancak desteklediği soylu kimseler nispeten gelenekçi olup Şafii mezhebini tutuyorlardı. Tarihçi, ilahiyatçı ve daha ziyade edebiyatçı kimliği olan Ebu'l Kasım kentte halka vaaz vermeye devam etmişti.

Ebu'l Kasım'ın deliliğe neden merak saldığı tam olarak bilinmemekle birlikte kendisi her şeyin sahibi olan Yaradan'ın bazı kullarına akıl hastalığı vermiş olmasından yola çıktığını belirtmektedir. Archibald McLeish'in *JB* isimli oyunundaki gibi Ebu'l Kasım da "eğer Tanrı, Tanrı ise o hâlde iyi değildir. Eğer Tanrı iyi ise o hâlde Tanrı değildir" argümanıyla yüzleşmek durumunda kalmıştı. Ebu'l Kasım ayrıntılı biçimde anlattığı bu tarz yoğun düşüncelerinin bir mahsulü olarak *Ukala'ül Mecanin* (Akıllı Deliler Kitabı) isimli bir kitap kaleme almıştı.

36 Nurdeen Deuraseh, Mansor Abu Talib, "Mental Health in Islamic Medical Tradition," *International Medical Journal* 4, Cl. 2, s. 76 vd.

Çağdaşlarından biri Ebu'l Kasım'ın bu ince kitabı için "ilmin ve şöhretin doruğuna ulaşmıştır," demişti[37] ki haksız da değildi.

Ebu'l Kasım'ın delilik meselesine ilk yaklaşımı hepimizin biraz deli olduğu ve "her aklı başında adamın biraz delilik belirtileri taşıdığı," şeklindeydi. Bir filozofun kendi durumu hakkındaki bir soruya "hastalıkla lekelenmiş bir sağlamlıktayım ve sağlık yok olmaya doğru ilerliyor," şeklindeki cevabını onaylayarak alıntılamıştı.[38] Zekice bir kinaye yapmak ama aynı zamanda akıllılık ve delilik arasında farkı da bulandırmak suretiyle gözlemleyen ve düşünen aklın tutkularla doğru yolda sapamayacağını söyleyerek Aristocu öğretinin bir esasını ve akılcılığın bir sütununu sarsıyordu. Sonunda da tam manasıyla delirmiş bir insan için "dünya hayatına güvenip arayan ve hayattan keyif alan" tarifini yapan mistikleri haklı buluyordu.

El-Belhî ve Ebu'l Kasım gibi düşünürlerin tesiriyle akıl ve his arasındaki çizgi gittikçe yok olacaktı. Kendilerini takip eden âlimlerin bu durumu kabullenmeye hazır olup olmadıklarını bilmiyoruz. Fakat anlaşıldığı kadarıyla üç ana siyasî fraksiyonun birbirlerini aklın gereklilikleri ya da dinin katı kuralları yerine yontulmamış duygularla hareket etmekle suçladığı bir kentte bu filozofların yeni görüşleri kimse için şaşırtıcı olmamış olsa gereklerdi.

On birinci asır boyunca bu durum önce Nişabur, ardından da bütün İslam âleminde kabul görecekti. Sonrasında din kendisini fertlerin sadece var olduğu verili kabul edilen akıllarıyla değil, hâlet-i ruhiyeleri ve duyguları ile de daha uyumlu hâle getirecekti. Artık sadece metinleri okuyarak ve ilahiyatçıların argümanlarını iyice belleyerek gerçek dindarlığa ulaşılamadığı görülmüştü. Artık ilgi dış dünyadan iç dünyaya, özellikle de inanan kimsenin ruhuna ve Tanrı ile kurduğu ilişkiye kaymıştı.

Yeni bir dönem başlatan bu sürecin ilk önemli safhası İslam'ın daha dingin bir formu olan tasavvufun ortaya çıkışıydı. İkincisi yine Nişaburlu ve kıyasıya mücadeleci olan bir filozof tarafından çok sayıda kalıcı eserler verilmesiydi. Bu filozof akıl yerine kalbe odaklanılması gerektiğini savunan ve meşrulaştıran Gazali idi. Selçuklu hâkimiyeti altına girecek olan Horasan ile yeniden ilgileneceğimiz on ikinci bölümde her iki gelişmeye de değineceğiz.

---

37 Shereen El Ezabi, "Al- Naysaburi's Wise Madmen: An Introduction," *Alif: Journal of Comparative Poetics* 14 (1994), s. 192–205.

38 A.g.m., s. 196.

Sistan'da Pers Gürültüsü

Bağdat'tan bakıldığında Orta Asya ve başkenti Nişabur siyasî ve kültürel özerkliğinde direten inatçı bir bölge olarak görünüyordu. Orta Asya'nın alt tabakalarının nazarında ise Nişabur'un yöneticileri ve soylu müttefikleri Arap efendilerine yaranmak için kendi kültür miraslarına sırtlarını dönmüşlerdi. Başlıca soylu kesimlerin birbirlerine düşmüş ve kamu yararını ihmal ediyor olmaları halkın yabancılaşma hissiyatını perçinleyen bir durumdu. 850'lerde bu istikrarsız vaziyet bir halk ayaklanmasına dönüşmüştü. Fakat isyan Nişabur ya da Horasan'a değil, Nişabur'un doğu ve güneyinde kalan, gözden ırak Sistan kasabasında başlamıştı. Bu "büyük ama kısa süren" isyan az zaman içinde Horasan ve Orta Asya'nın komşu kısımlarını etkisi altına almış ve sonunda halifeliği tehdit eder hâle gelmişti.[39] Uzun vadedeki tesiri bir kez daha İranî Orta Asya'nın kendine özgü bir kimliği ve kültürü olduğunu gösterir niteliktedir. İlk tesirlerinden biri Ebu'l Kasım Firdevsî'nin meşhur destanını, *Şehnâme*'yi yazmasına zemin hazırlaması olmuştur.

Orta Çağdaki Sistan'ın üzerinde bulunduğu toprak bugün İran'ın doğu sınırından Afganistan'ın doğusundaki Kandahar'a uzanan, dağlarla çevrili Helmend Nehri havzası ile sınırları belirlenmiş rüzgarlı ve kaderine terkedilmiş bir bölgedir. Bölgeye destan kahramanları değil uyuşturucu tacirleri hâkimdir. Fakat bin sene önce Sistan, Helmend Nehri ve kollarının oluşturduğu çok sayıdaki gölden su taşıyan kanalları sayesinde verimli topraklara sahip oldukça müreffeh bir yerdi. Türkler ve Araplarla neredeyse hiç karışmamış olan yerel halkı Sistan'ın muhtelif kent ve kasabalarında yaşıyorlardı.[40] 1889-90'da bölgeden geçen Lord Curzon dünya üzerinde başka hiçbir yerde bu kadar çok tarihî kalıntı olmadığını yazmıştır.[41]

Orta Asya ve İran'daki İranî halkların birçok grubu için Sistan kutsal bir yerdi. Zerdüştlüğün kutsal metni Avesta'da Sistan'daki birçok yerin adı geçmekteydi. Aynı zamanda kadim Pers hanedanlıklarının atası olan efsanevî karakter Zal ve kahraman oğlu Rüstem burada doğmuştu. Sekiz yüz seneden fazla yaşayan Rüstem "Turan" memleketinin doğusuyla bitmek bilmeyen kanlı çatışmalarında Pers krallarına yardım eli uzatmıştı:

---

39 *The Cambridge History of Iran*, Cl. 4, s. 107.

40 Barthold, *An Historical Geography of Iran*, s. 68.

41 George N. Curzon, *Persia and the Persian Question*, 2 Cl. (Londra, 1892), Cl. 1, s. 227.

Kan ve savaşla geçti gençliğim
Bu yaşıma geldim, yine kan ve savaş var
Asla son bulmayacaktır bu kanlı hayatım.

Matthew Arnold'ın *Sührеb ve Rüstem* hikâyesini yeniden yorumlayarak kasvetli ve tesirli bir şekilde anlattığı şiirinde görüldüğü üzere Rüstem'in trajedisi Orta Asya'daki bir savaşta oğlu Sühreb'i farkında olmayarak öldürmüş olmasıydı. Rüstem'in şöhreti öylesine büyüktü ki bin sene önce Orta Asya ve İran'da yapılmış olan duvar resimlerinde anılmaktaydı. Neredeyse bütün Pers hükümdarlar şecerelerini Rüstem'e çıkartmak için uğraşırlardı.

Bu kahramanlık çağının hatırası Sistan'daki sadece birkaç yerin isminde saklanmaktadır. Büyük hisar ve bir zamanlar berrak bir göl olan yerde belirmiş bazaltın üstüne inşa edilmiş sarayın kalıntıları, bölgedeki Arap istilâsı öncesi var olan şaşaayı göstermektedir.[42] Günümüzde Divane isimli köyün güneybatısında kalan ve Afgan sınırında kısa bir at yolculuğuyla ulaşılabilecek olan Kuh-i Havezmî'de M.S. ikinci asra ait zarif ve canlı duvar resimleri vardı. Budist, klasik Yunan ve Pers kaynaklarına bakıldığında Sistan halkının daha sonraları Arapları ve işbirlikçilerini görgüsüz sahtekârlar olarak gördükleri daha iyi anlaşılmaktadır.

Sistan'ın başkenti günümüzdeki Afgan sınırının hemen yanı başında, Nişabur'un 600 kilometre güneydoğusunda yer alan ve etrafında hendekler bulunan Zerenc kentiydi. Helmend Nehri'nin kolları sayesinde oluşmuş tuz bataklıkları ile çevirili ve devasa bir duvar sayesinde kum fırtınalarından korunmuş olan Zerenc'te merkeze ulaşan ve uzunlukları iki kilometreyi bulan yollar boyunca on üç kapı ve çok sayıda çarşı bulunmaktaydı.[43]

Arap istilâsı esnasında kent direnişin merkezlerinden olmuştu. Sonrasındaysa yerel halk, daha önce de gördüğümüz gibi, dünyevî gücü elinde tutacak olan kişinin soyuna değil kabiliyetine bakılması gerektiğini

42 Fred H. Andrews, *Catalogue of Wall Paintings from Ancient Shrines in Central Asia and Seistan* (Delhi, 1933), s. 57–59; Trudy S. Kawami, "Kuh-e Khwaja, Iran, and Its Wall Paintings: The Records of Ernst Herzfeld," *Metropolitan Museum Journal* 22 (1987), s. 13–41.

43 Erken dönem kaynaklara dayanarak yapılan bir açıklama için bkz., G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (New York, 1973), s. 333–51. Sistan ve Saffarîler hakkında bkz., Clifford Edmund Bosworth, *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Numruz (247/861 to 949/1542–3), Columbia Lectures on Iranian Studies* 8 (1994), s. 30–65.

savunan Irak'ın güneyinde ortaya çıkmış aşırıcı Harici mezhebinin etrafında toplanmışlardı. Halifelerin iktidarlarını reddederek Muhammed'in asıl öğretilerinin dışına çıktığını düşündükleri bütün Müslümanlara, kim olduklarına bakmaksızın, harp ilan edeceklerini belirtiyorlardı. Komşu bölgeleri ele geçiren ve Bağdat'taki halifelere korku salan Hariciler gayet etkililerdi. Kırsaldan Zerenc'e biri bakırcı, biri katırcı, diğeri de marangoz olan üç kardeş gelmişlerdi. Bakırcılık yapan Yakup ibn-i Leys (840-879) Arap boyunduruğundan kurtulmak için can atan gönüllü ordunun başına geçmişti. Farsçada bakırcı kelimesinin karşılığı saffâr olduğu için Yakup'un hanedanlığı Saffârîler olarak bilinecekti.

Yakup, başta Harici olmasına karşın artık bu akıma karşı çıkıyordu. Buna rağmen bu tutucu gelenekçilerin çoğunu ordusuna çekebilmeyi başarmıştı.[44] Bu kararlı halkçı takım 867'de Sistan'da kontrolü sağlamış, ardından da Belh'i ve iki Budist merkezi, Kabil ile Bamiyan'ı ele geçirmek üzere doğuya yönelmişti. Daha sonra da Abbasiler'in Horasan'daki gücünü kırmak için yönlerini batıya çevirmişlerdi. Halifenin Nişabur'daki kibirli temsilcisi, Yakup'a Bağdat'tan ilgili evraka sahip olup olmadığını sorunca Yakup kılıcını savurarak ihtiyacı olan bütün yetkinin kılıçta olduğunu söylemişti.[45] Yakup'un ordusu kısa süre içinde Bağdat'ın kapılarına dayanmıştı.[46] Halife neye uğradığını şaşırmıştı. Yakup halifeye Kabil'den Budist ve Hindu "putları" göndermişti, fakat bu hediyeler Yakup'un güç ve nüfuz talebine bir giriş mahiyetindeydi. Halife bu talepleri mecburen kabul edecekti. Yakup 873'de Horasan'ı ele geçirmişti ama altı sene sonra ölmüştü. Sistan ordusunun askerleri katırcı olan ve "örs" lakabıyla bilinen Amr'ı liderleri olarak tayin etmişlerdi. Amr yeniden Bağdat'ı tehdit edince halife rüşvet mahiyetinde Orta Asya'nın kontrolünü kendisine vermeyi teklif etmişti. O sırada Yakup'un hanedanlığı gücün zirvesindeydi. Fakat bu sefer halifenin ordusu Amr'ı ele geçirip öldürmeyi başarmıştı.

Yakup ve kardeşinin iktidarı altında devam eden bölgedeki durum ilerlemeci bir yönetim modeli değildi. Baştan aşağı askerîleştirilmiş olan yönetim halifelik idaresinden kalan ne varsa bir kenara atmış ve sırtını herkesten haraç toplamak üzere Türk kölelerden ve casuslardan oluşan bir

44 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 216–20.

45 Bosworth, *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Numruz*, s. 119.

46 Bu tarih şu eserde özetlenmiştir: *The Cambridge History of Iran*, Cl. 4, s. 107 vd.

ağa dayamıştı.[47] Fakat Sistan Tahirîler zamanından çok daha bağımsızdı. Aynı zamanda Saffarîlere Sistan'da saraylar ve bugün hâlâ ayakta olan, Sistan'dan Herat'a giden yolda Helmend Nehri'nin bir kolunun üzerinde yirmi altı kemerli muhteşem bir köprü inşa etmelerine imkân tanımıştı.[48]

Aslında bunlardan hiçbiri bakırcı Yakup ile kardeşinin kültürel ajandasıyla ilgili olmasalar bahsetmeye değmez. Her ikisi de halk ve askerler arasında oldukça yaygınlardı. Bunun sebebini anlamak zor değildir. Halifenin bir elçisi Yakup'u Bağdat'a çağırdığında Yakup kendisine halkın yediği pırasa ve ekmekten ikram ederek şu talimatları vermişti:

> Git ve halifene benim bir bakırcı olarak doğduğumu söyle. . . . Sahip olduğum egemenlik ve serveti tamamen kendi çabamla elde ettim . . . cesaretimin sebebine gelince; bana ne babamdan bir şey kaldı ne de sizden bir şey aldım. Senin kelleni Mehdiyye'ye [Kahire, halifenin rakibi olan Fatımîlerin başkenti] göndermeden ve evini başına yıkmadan bana rahat yok.[49]

Bu meydan okumanın altında Arapların yok ettiği kültürel mirasa tam bir sadakat vardı. Yakup'a yakın olduğu anlaşılan bir şair şu sözleri sarf ediyordu:

> Pers krallarının mirası düştü benim payıma.
> Yok olmuş ve tarihin tozlu yapraklarına gömülmüş şanını ayağa kaldırıyorum.
> Evet, intikam istiyorum; diğerleri krallık haklarına gözlerini kapatmışlar ama ben öyle yapmayacağım.
> Ve diyorum ki ey [Abbasiler] Sizi pişman etmeden o tahttan hemen inin!
> İktidara bilek kuvvetiyle geldik, ve mızraklarımızın uçlarıyla ve kılıçlarımızın keskinliğiyle.
> Ceddimiz sana hükümdar olma kuvveti verdi ama sen bize nankörlük ettin.
> Hicaz'daki ülkene dön. Kertenkele yemeye, koyun otlatmaya devam et.[50]

---

47 Frye, *The Golden Age of Persia*, s. 194–99; ve *Istoriia tadzhikskogo naroda*, Cl. 2, s. 132 vd.

48 Barthold, *An Historical Geography of Iran*, s. 64.

49 Bosworth, *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Numruz*, s. 13.

50 Bosworth, *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia*, s. 59–60.

Saffârî hükümdarlarının kendilerine özgü uygulamalarından biri de tahta çıkış merasimleriydi. Amr tamamıyla İslamiyet öncesi ritüellerin uygulanmasını istemişti. İslam'ın neredeyse esamesi okunmuyordu.[51]

Gelecek için en önemlisi Yakup'un Fars dilinin savunucusu olmasıydı. Bütün Doğulu hükümdarlar gibi Yakup da etrafına kendisini körü körüne methetmeye bayılan şairler toplamıştı. Bir keresinde bir şair övgülerini Arapça mısralarla düzerken anadilinden başka bir dil bilmeyen Yakup kaba bir şekilde müdahale ederek "anlamadığım bir şeyi neden okuyorsun," demişti.[52] Bu önemli müdahale tüm şairlere bir mesaj niteliğindeydi. Çok kısa bir zaman içinde, bugünkü İran'ın merkezinde değil, fakat Sistan'da, ardından da Horasan ve Orta Asya'nın diğer kısımlarında Farsça yazan bir şairler ordusu ortaya çıkmıştı. Bu şairlerin bir kısmı hâlâ Arapça örneklere bağlılardı ama diğerleri ilk defa o günün yeni Farsçasının sesini yükseltiyorlardı.[53] Bu isimlerin ilklerinden biri Tuslu Ebu'l Kasım Firdevsî (940?-1020?) idi.

Tus: Avangart bir Su Birikintisi

Nişabur'un yirmi beş kilometre kuzeydoğusunda kalan ve iki vadiyi ayıran bir dağın sırtının yamacında kalan Tus'tan şimdiye kadar pek bahsetmedik. Siyasetin ve kıtalar arası ticaretin merkezi konumundaki devasa Nişabur, kültürün geliştirildiği ve entelektüel hayatın yeşerdiği bir yer olarak karşımıza çıkmıştı. Tus ise, tam aksine, ıssız bir yerdi. Bir su birikintisinden de kötüydü. Belhli bir şair olan Şehid, Firdevsî'nin doğduğu zamanda kenti ziyaret etmiş ve şu rubaiyi kaleme almıştı:

Dün gece yolum Tus harabelerine düştü,
Horozun yerine baykuşun konduğunu gördüm;
Dedim ki "bu virane hakkında ne bilirsin,"
Dedi ki "eyvah, eyvah." [54]

Zamanın en büyük ismi Firdevsî'yi yetiştiren ise ışıltılı Nişabur değil, işte bu virane Tus idi. Yeni Fars dilinin ve yazısının Nişabur'un okuryazar seçkinlerine çok şey borçlu ve on birinci asırda Tus'un değil,

51 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Conquest*, s. 220.
52 Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 129.
53 A.g.e., s. 136.
54 Trc. Jackson, *Early Persian Poetry*, s. 26.

Nişabur'un bilim ve edebiyat merkezi olduğu doğruydu ama Tuslu yazarların, düşünürlerin ve hatta devlet adamlarının yapmış oldukları katkı tevazu göstermeye yer bırakmayacak derecededir. Bu katkının açıklanması gerekmektedir, zira Firdevsî ve birçok diğer şair ve düşünürün bu kentte yetişmiş olması tesadüf değildir.

Orta çağdaki Tus ile ilgili bilgi kısıtlıdır. Eldeki bilgilerden bazıları; turkuaz ve diğer yarı kıymetli taşların parlatılıp ticaretinin yapıldığı bir merkez olması, dayanıklı çanak çömlek üretilip ihraç edilmesi ve etrafında birçok kasabanın bulunmasıdır.[55] Fakat tüm bunlar ezici bir siyasî gerçeğin gölgesinde kalmaktadırlar: Arap istilâsından önce Horasan'ın başkentinin Nişabur değil, Tus olması.[56] Burası eski Zerdüşt seçkinlerin ikamet ettikleri ve Firdevsî'nin yaşadığı döneme ve hatta daha sonrasına kadar inançlarını tatbik ettikleri ve Arap işgaline kadim inançları adına bir isyan başlatarak cevap verdikleri kentti.[57] Ayrıca kadim Sasani İmparatorluğu yönetiminin hatırasına ve geleneklerine en fazla sadık kalınan kent de, yine, Tus idi. Nişabur'a kıyasla Tus'a yerleşmiş olan Arapların sayısı çok daha azdı. Dokuzuncu asrın başında kentte sadece yetmiş tane Arap vardı.[58] Bu sebeple kültürel devamlılık büyük ölçüde korunabilmişti. Üstelik yerel halk Arapların, bölgeyi ele geçirmelerinin ardından Nişabur'u Tus'a tercih edip eski başkenti köhne bir eski eser konumuna düşürmüş olmalarına içerlemişlerdi.

Tusluların bakırcı Yakup'un yükselişini içten içe sevinerek takip ettiklerini sadece tahayyül edebiliriz. Merv'deki Abbasilere her zaman küçümser gözlerle bakan Tuslular buradaki Arapları kendi emelleri için Orta Asya'yı kullanan mevkilerinden edilmiş kimseler olarak görüyorlardı. Bununla birlikte Yakup'un proleter kökenlerine de tepeden bakıyorlardı. Tus'ta belki birkaç kişi Yakup kadar ileri gidip İslam'a saldırabilirdi. Birçok açıdan bakıldığında kendi şarkılarını söyleyen birine nasıl hayran olmazlardı ki? Tus'taki bazı kimselerin kılıcını destanlardaki

55 Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 388–90.

56 Tus hakkındaki bilgiler için şu doktora tezine müteşekkirim: Parvanch Pourshariati, "Iranian Traditions and the Arab Presence in Khurasan."

57 Bihafar Zerdüştlük hareketi için bkz., Gholam Hossein Sadighi, *Les mouvements religieux Iraniens au IIe et au III siècle de l'Hégire* (Paris, 1938), s. 116 vd.

58 Pourshariati, "Iranian Tradition in Tus," s. 177.

gibi doğudaki Türklere değil de batıdaki Araplara savuran Yakup'u dönemin Rüstem'i olarak görmüş olmaları mümkündür. Kaldı ki Yakup eski kahramanın hemşerisi değil miydi?

Yakup ve kısa ömürlü hanedanlığı hakkında ne düşünüyor olursa olsunlar Tus halkının bu hanedanlığa destek çıkmaları için çok zamanları olmuştu, çünkü 900'de Yakup'un varisleri Buhara merkezli yeni bir İranî hanedanlığın lideri olan İsmail ibn-i Ahmed Samanî tarafından Horasan ve Tus'tan çıkartılacaktı. Yüzyılın ortasında Samanî hükümdarları kabiliyetli bir ismi Horasan valisi olarak tayin edeceklerdi. Bu isim Tuslu Ebu Mansur bin Abdürrezzak idi. İlk yapacağı iş *Şehnâme*'nin bütün nüshalarını toplatmak olacaktı.

Ebu Mansur'un bu işi kendi inisiyatifiyle mi yoksa Buhara'dan aldığı talimatla mı başlattığı bilinmemektedir. Ne olursa olsun işinin ehli araştırmacılardan oluşan bir ekip oluşturmuş ve kendilerinden yeni bir destan *yazmalarını* değil asırlardır ağızdan ağıza aktarılagelen ve önceki yazarların derledikleri diğer metinlerde yer alan kısımları *bir araya getirmelerini* istemişti. İkisi Belhli, biri Mervli olmak üzere üç Zerdüşt bilge bu devasa derleme işinde Ebu Mansur'dan önce davranmışlardı.[59] Daha da iyisi bu ekibin istifade edebileceği, Sasaniler döneminde yazılmış çok sayıda İran tarihi kitabı mevcuttu.

Ebu Mansur'un ekibinin kilit figürü Ebu Mansur el-Muamerî idi. Ebu Mansur el-Muamerî'ye destanın tamamını nesre çevirmesini istemişti.[60] Ellerindeki metinler kadim Pehlevi Farsçası ile yazılmış olduğundan ötürü Muamerî bu metinlerin o günkü Farsçaya tercüme edilmeleri için dört Zerdüşt'ün yardımına müracaat etmişti. Yaptıkları çalışma 957'den sonraki bir vakitte bitirebilmişlerdi. Bu metin nihayetinde Firdevsî'nin eline geçmişti. Ebu Mansur'a yakın olan bir diğer isim genç şair Ebu Mansur Muhammed Dakîkî idi. Aslen Belhli olan Dakîkî Zerdüşt geçmişin hararetli bir savunucusuydu. Muhtemelen kendisi Zerdüşt idi. Firdevsî ile aynı dönemde yaşamış olan Dakîkî dolu dolu bir hayat yaşamıştı. Kendisi hakkında şöyle diyordu:

---

59 Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 151–53; ayrıca bkz., Pourshariati, "Iranian Tradition in Tus," s. 23.

60 Pourshariati, "Iranian Tradition in Tus," s. 107.

Dünyadaki iyi ve kötü olan her şeyin arasından,
Dakîkî şu dördünü seçer sadece:
Yakut rengi dudak, mahzun bir çeng sesi,
Kan kırmızısı şarap ve Zerdüşt'ün irfanı.[61]

Kendisini Ebu Mansur'un projesine adayan Dakîkî devasa destanın bölümlerini beyitlerle yeniden ifade ediyordu. Firdevsî bu beyitlerden yaklaşık bin tanesini *Şehnâme*'ye alacaktı.[62]

Firdevsî'nin Tek Başına Yaptığı Hizmet

Ebu Mansur projesinin sonunu getirememişti. Buhara'daki Türkî yetkililer Samanî hükümdarından Ebu Mansur'u kovması ve yerine kendilerinden biri olan köle Alptekin'i atamasını istemişlerdi. Ebu Mansur'un kovulmasının ardından "Destan Projesi" için verdiği destek kesilmişti. Neyse ki Muamerî mensur tercümesini tamamlamıştı. Birkaç sene boyunca Dakîkî manzum versiyonu üzerinde çalışmıştı ama sonuç usta işi gibi görünse de ilham eksikti. 976'da en gözde kölesi olan bir Türk tarafından öldürülmesiyle bu manzum nüsha yarım kalmıştı.[63] Otuzlu yaşlarının sonlarına yaklaşmış olan Firdevsî, bir anda destanın geniş bir arşivini elinde bulmuştu. Sıradan arzuları ve Tanrı vergisi bir şiir kabiliyetine sahip olan bir insan hayatı boyunca eline bir defa geçecek böyle bir fırsatı nasıl tepebilirdi?

Firdevsî'nin kendi *Şehnâme*si'ni yazması için birkaç sene daha geçecekti. Belki de bu seneleri seleflerinden kalmış olan hazırlık niteliğindeki taslakları kullanma hakkı elde etmek için ya da bazı manzum bölümler yazarak kabiliyetini teste tâbi tutmakla geçirmişti. Diğer işlerini bir kenara bırakıp bu devasa eser üzerine çalışmak için malî koşulları uygun da olmayabilirdi. Firdevsî'nin *Şehnâme*'nin tamamını manzum bir şekilde kaleme alması kolay bir iş değildi. Evliydi, iki çocuğu vardı ve geçinmek için kendisine bir miras kalmamıştı. Yine de Dakîkî'nin

61 Jackson'ın tercümesi üzerinde yazar tarafından küçük değişiklikler yapılmıştır, *Early Persian Poetry*, s. 60-61. Alternatif bir tercüme için bkz., Edward Sachau, *The Chronology of Ancient Nations*, trc. ve ed. C. Edward Sachau (Londra, 1879), s. xiii.

62 Dakîkî Belhî hakkında bkz., G. Lazard, *Les premiers poètes persans (IXe–Xe siècles)* (Tahran, 1964), s. 94–126; ayrıca bkz., Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 153–54.

63 Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 154.

ölümünden birkaç sene sonra bu Tuslu şair sonraki otuz sene boyunca her gün uğraşacağı işine başlamıştı.

Firdevsî üstün gayretiyle eseri bitirdiği 1010 senesinde yetmiş bir yaşındaydı ve birçok kırgınlığı olmuştu. Tus'taki aydın yetkililer kendisine gıda ve giyecek yardımında bulunmuş, hatta vergiden muaf tutmuşlardı. Fakat diğer mahalli soylular hiçbir ücret ödemeden metninin bazı bölümlerine el koymuşlardı. Bazıları da kendisini boş iltifatlara boğuyorlardı ama sanki ceplerinde akrep vardı. Öyle ki Firdevsî "artık safrakesem patlamak üzere," diyordu.[64]

Tamamlanmasının ardından bin sene geçmiş olmasına rağmen bu müthiş şiire hâlâ hayranlık duyuyor olmamız bu eserin ölümsüzlüğünü göstermektedir. Aslına bakılırsa bugün birçok ülkede *Şehnâme*'nin en azından saygı görüyor olması dünya kültür mirasının bir parçası olarak kabul edilen sanat çalışmaları arasında yer alıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat Firdevsî'nin bu "ölümsüz destanı" hakkındaki sıradanlaşmış klişeler, bu şaheserin daha sağlam temellere dayanan değerlendirmesinin yerini tutmamaktadır. Hatta eserin İngilizceye ilk tercümesini yapan kişinin eserle ilgili şüpheleri olduğunu belirtmiş olması[65] Firdevsî'nin başarısının bazı boyutlarını göstermek için bir mola verilmesini gerektirmektedir (bkz. resim 8).

Geniş ebat sanat yapıldığı manasına gelmez. Bununla birlikte Firdevsî'den önce yazılmış olan dünyadaki diğer destanlar arasında hangisi elli bin beyti dikkatli bir biçimde manzum hâlde bir araya getirmişti? Bu destan Homer'in İlyadası'ndan yedi, Virgil'in Aeneisi'nden on kat büyüktü. Hatta bu karşılaştırmada bile bu şaheserin asıl boyutu verilmemektedir, çünkü Firdevsî'nin mısraları Homer ve Verigilus'un mısralarının bir buçuk katı uzunluktalardı.[66] Bu kadar ebatlı üretim noktasında hiçbir şair Firdevsî'nin eline su dökemezdi.

Şehnâme'nin bu kadar uzun olması Firdevsî'nin altına girdiği yükün çok büyük olmasının kaçınılmaz bir sonucuydu. Birçok destan buğulu bir geçmişteki efsanelerin nakledilmesiyle ortaya çıkmıştır.

64 Abolqasem Ferdowsi, *Shahnameh: The Persian Book of Kings*, trc. Dick Davis (Washington, DC, 1997), s. 853.

65 Edward G. Browne, *Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di* (New York, 1906), s. 142 vd.

66 Ferdowsi, *Shahnameh*, s. xiii.

Şehnâme de böyleydi ama en eski efsaneleri dünya sahnesine ilk çıkışlarından şairin yaşadığı döneme kadarki İranî halkların geniş tarihinin çerçevesi içine yerleştiriyordu. Bu Firdevsî'nin en az elli hükümdarın hayatlarını ve dönemlerini ele almış olması manasına geliyordu. Bunların yarısı yazılı kayıtların tutulduğu dönemlerden asırlar önce yaşamışlardı. Diğer yarısı ise tarihte öne çıkmış gerçek kimselerdi. Erken dönemlerdeki saltanatlar için Firdevsî dağınık sözlü hikâyelere ya da sözlü geleneğin yazıya dökülmüş ilk kaynaklara mahkumdu. Sonraki yirmi beş saltanat dönemi için ise tarihî kayıtları ve elenmiş bulguları deşmek ve resmî tarihçilerin abartılarını ayıklamak zorundaydı.

Dönemindeki ansiklopedistler gibi Firdevsî de bilgiyi bir bütün hâlinde elde etmek ve asıl manasını ortaya çıkarmak arzusundaydı. Dahası bu destansı tarihi, kuru bir tarih seviciliği ve içi boş bir ahlakçılıktan kaçınarak kendi idrak ettiği gibi sunmaya çalışmıştı.

Kralların Keskin Görüşlü Kitabı

Firdevsî'nin bu şaheseri karakteri itibariyle son derece Orta Asyalıdır. Bu tespit, M.S. 224'de Sasani hükümdarlarının yükselişiyle birlikte İran'ın başkentinin Afgan-İran sınırındaki bölgeden İran'ın güneybatısında yer alan daire şeklindeki Ardeşir-Hivare'ye, (günümüzde Firuzabad) ardından da bilahare Bağdat'ın kurulacağı bölgede kalan Fırat'ın kıyısındaki Tizpon'a taşınmış olduğu gerçeğine rağmen doğrudur. *Şehnâme*'nin coğrafî mevkii ne günümüzdeki Irak ne de İran olup Orta Asya'nın Ceyhun Nehri'nin ötesindeki kısmıydı. Destanlarda "Turan" diye bahsedilen bölge büyük bir kültür savaşına şahitlik etmiş olması hasebiyle eserin coğrafî çekirdeğini oluşturmaktaydı. *Şehnâme*'de Pekin'den Roma'ya kadar yüzlerce tarihî yerin ismi geçmektedir. Fakat asıl odaklanılan coğrafya Horasan, Sistan, Afganistan, Semerkant, Harezm ve Doğu Türkistan da dâhil olmak üzere Orta Asya'dır. Firdevsî'ye göre İran medeniyetinin kaderi Türkî ve İranî dünyalar arasındaki fay hattı üzerinde Orta Asya'da şekillenmişti.

Zaman çizelgesinde kırk dokuz Pers kralının saltanatını anlatan *Şehnâme* Kralların Kitabıydı. Ancak bu millî şan ve şöhrete akılsızca selam durduğu manasına gelmemekteydi. Aksine yazar, birçok Pers kralının aşikâr beceriksizliklerinin en iğneleyici tariflerini korkusuzca esere dâhil etmişti. Sanki insanların sorunlarının Tanrı'da değil de yine insandan kaynaklandığını söyler gibiydi. Firdevsî sistemli bir biçimde içinde yaşadığı

dünyaya laf dokundurmaktan kaçınırken *Şehnâme* ise başından sonuna kadar kendi dönemindeki liderlerin başarısızlıklarının keskin ve derin bir yansımasıydı. Kendi dönemine üstü kapalı bir biçimde ya da hikâyelerle atıflar yapıyor olabilirdi ama yazarın, ortaya koyduğu eserin kendi dönemi için bir anlam taşıdığının tamamıyla farkında olduğuna şüphe yoktu.

Firdevsî'nin bazı kanaatlerindeki katıksız tutku, yukarıdaki tespiti doğrular niteliktedir. Aptalca bir hareketle haysiyetini bir kenara bırakan, Doğu'dan gelen saldırılara karşı İran'ı savunmasız kılan ve sonunda da bu sebeple ölen efsanevî Kral Nevzâr'ı tahkir eden ifadeler kullanmıştı. Nevzâr'ın hikâyesi Samanîler için bir kıssadan hisse niteliği taşıyordu. Haddini aşan ve başarısız olan diğer krallara yöneltiği acımasız eleştirilerin hepsinde de kendi dönemindekilere verdiği bir mesaj vardı.

Firdevsî'nin kendi dönemi hakkında konuşmak için tarihi âlet etmesinin en açık örneklerinden biri bakırcı Yakup'un ve yeryüzündeki vazifesi İran krallarını kendi ahmaklıklarının sonuçlarından kurtarmak olan Sühreb'in memleketi Sistan'a karşı takındığı aşırıya kaçan tavrıydı. Firdevsî okurlarını Sistan'ın diğer derlemelerde pek bahsedilmeyen, ancak bütün Pers krallıklarının güçlü ve zayıf yanlarını ortaya koyan efsanevî hükümdarların hanedanlıklarının merkezi olduğu hatırlatmasında bulunuyordu. Muasırlarından herhangi birisinin Firdevsî'nin, vahşi canavar sürülerinin dünyasını gürzüyle altını üstüne getiren Sistan'ın kudretli kralı Feridun'u anlattığı kısmı okurken aklına tarihî bir figür olan bakırcı Yakup'un gelmemiş olması imkânsızdır.

Böylesi bir bağ, kralları mahzurlu maceralardan ve İranî halkları ahmakça savaşlardan korumak için gerekli dizginsiz gücü elinde bulunduran Rüstem için daha kuvvetli bir şekilde ima ediliyordu. Hiçbir işi beceremeyen Kral Kavos düşmanlara esir düştüğünde veya düşman saflarının ilerisinde yere çakılan bir uçan makina icat ettiğinde sadece Sühreb yardımına koşabilirdi. Asil kan taşımayan Sühreb (annesi Afgan idi) günlerce alem yaparak sarhoş gezebilirdi. Yine de o olmaksızın kurtuluşa eremeyecek olan halk için doğru insandı (bkz. resim 9).

Bazen Firdevsî'nin liderlerin tercihinde soy yerine kabiliyetin esas alınması gerektiği fikrini savunduğu görülür.[67] Yine de, son kertede bu

67 *Şehnâme*'nin bu yönleriyle ilgili en çarpıcı analizleri yapan eserin mütercimidir. Dick Davis, *Epic and Sedition: The Case of Ferdowsi's "Shahnameh"* (Fayetteville, 1992), s. 65.

fikri nahoş buluyordu. Bunun sebebi sadece Haricilerin arasına dâhil edilmesine yol açacak olması değil, aynı zamanda doğru liderlerin doğuştan yönetmeye istidatlı olduklarına inanıyor olmasıydı. Firdevsî kralların kutsal hakları olduğu düşüncesini tamamıyla benimsemişti. Toplumun karşısındaki zorluk liderlerin kibre, hırsa ve başka türlü küstahlıklara kapılmaları hâlinde kendilerini kurtarma noktasında çaresiz kalmalarıydı. Kaldı ki bu durum hiç de istisnaî değildi.

Etkileyici bir ketumlukla Firdevsî, iyi bir adamın hükümdarı ahmak ya da art niyetli olduğunda ne yapması gerektiği sorusunu sürekli dile getiriyordu.[68] Firdevsî'ye göre isyan söz konusu olamazdı, çünkü meşruiyet hakkındaki oldukça muhafazakâr olan fikirlerine ters düşüyordu.[69] Zalim bir kralın soylu kullarının monarşik otoriteye sınırlama getirdikleri İngiliz tarzı bir Magna Carta'yı da kabul edemezdi. Bu yollar Firdevsî için kapalıydı. Bu durumda bir şekilde iyi vezirlerin ortaya çıkmasını ya da Sühreb gibi bir kahramanın durumu toparlamasını umut etmekten başka çaresi yoktu. Bunlara kafasını yoran Firdevsî'nin, Rüstem'in yüzlerce sene yaşadığını iddia eden halk inanışını reddetmediği açıktır.

Firdevsî'nin liderlik konusundaki yoğun düşünceleri ilk bakışta medenî iyiliğin mükafatlandırıldığı ve kötünün cezalandırıldığı gibi aceleci bir sonuca varabilirdi. Fakat o kadar naif değildi. Bunun kanıtı Güştâsb ve İsfendiyâr hikâyeleridir. Her ikisi de kral çocuklarıydılar ve bu sebeple de meşruiyet sahibiydiler. Üstelik her ikisi de doğru ve adil olanı yapmak hususunda iyi niyetlilerdi. Ne zaman biri vicdanın sesine doğru gitse diğeri görev çağrısının sesine kulak veriyordu. Fakat ikisinin de sonu felaket olmuştu. Firdevsî'nin dünyasında iyi niyetin her zaman olumlu sonuçlar doğuracağının garantisi olmadığı gibi talih de bazen zarara sebebiyet verebiliyordu.

Babadan Oğula Geçen İktidarın Çelişkileri

Krallık ve meşruiyet hakkındaki derin kaygıları yüzünden Firdevsî, iktidarın tabiatı hakkında düşünmeye başlamıştı. Firdevsî toplumun otoriteyi talep ettiğini ama otoritenin genelde güvenilmez ve adaletsiz olduğunu yazıyordu. Otorite sadakat isterdi ama nadiren sadakati elde

68 A.g.e., s. 21.
69 A.g.e., s. 20

ederdi. Otoritenin radikal bir eleştirisi olarak görülebilecek[70] bu düşüncelerle Firdevsî dürüst biçimde lideri kendisine ihanet etse bile sadakatinden şaşmayacak danışman ya da vezirlerden yana tavrını koyuyordu.

Böylesi övülesi bir davranış için örnek aldığı kişi Tus valisi ve *Şehnâme* projesinin mimarı olan ve Samanî hükümdarı tarafından azledilip bir köle Türk ile ikame edilen Ebu Mansur'dan başkası olamazdı. Firdevsî Ebu Mansur'un kendisine ve tavrına sadık kalmıştı. Böyle yaparak kendisini de toplumun ve kültürün kurtarıcısı olarak gördüğü sadakatinden şaşmayanların arasına katmış oluyordu. Firdevsî'nin eserini başarıyla tercüme eden Amerikalı mütercim Dick Davis bu sebeple, her ne pahasına olursa olsun, otoritenin devamlılığını gerektiren şiirin resmî ahlakı ile daha yüce ilkelere sadakat göstermenin telafi edici değerinin farkında olan şairin kendi görüşünün çelişki hâlinde olduklarını söylerken pekâlâ haklıydı. Destanda anlatılan kralların en soylularından olan Hüsrev'in ruhu uğruna iktidardan feragat etmesi tesadüfî değildi.

Günün sonunda bu çözüm bile Firdevsî'ye göre eşyanın tabiatına aykırıydı. Aklının bir köşesinde kraliyet otoritesinin bir babanın ailede sahip olduğu otoritenin uzantısı olduğu fikri vardı. Kaldı ki bu fikir destanın bütünlüğü içerisinde bir gümüş zincir gibi sallanıyordu. *Şehnâme*'den önce yazılan hiçbir eser baba-oğul ilişkisine hiç bu kadar sık ve yoğun bir şekilde değinmemişti. Üstelik ortalıkta Sigmund Freud falan da yoktu.

Manadan veya İrfandan Yoksun Bir Dünya

Firdevsî yine basit formüller oluşturmaktan kaçınıyordu. Babadan geçen otorite siyasî otorite için bir model oluşturabilirdi ama sınırsız güçten kaynaklanan bir güvensizlik sorununa yol açıyordu.[71] Daha da kötüsü işler talihin eline bırakılıyordu. *Şehnâme*'deki en dramatik hadise Rüstem'in savaş meydanında oğlu Sührеb'i öldürmesiydi. Bu baba ya da oğulun işlediği kötülüklerin değil kaza ve kötü talihin neticesiydi. Fakat böyle olması bir teselli vermiyordu.

Pers gücünün zengin ve müreffeh Sasani İmparatorluğu (224-651) zamanında önlenemez bir şekilde düşüşe geçmiş ve istilâcı Arap ordularına mağlup olunmasıyla sonunun gelmiş olması Firdevsî'nin zihnini sürekli olarak meşgul ediyordu. Müslüman olmasına rağmen bu felaketten

70 Davis'in şahane yorumu için bu nokta esastır. A.g.e., s. 23.

71 Davis'in babadan geçen otoriteyle ilgili değerlendirmesi için bkz., a.g.e., Bl. 3.

Zerdüştlüğü mesul tutmuyor ve aslında İranî halkların bu müthiş tek tanrılı inancına büyük bir saygı duyuyordu. Gücün yozlaşmış olması elbette bu noktada etkili bir unsurdu ama Firdevsî güçlerini hiçbir sınır olmaksızın kullanabiliyor olmalarının neticesinde yaptıkları hatalardan ziyade liderlerin kifayetsizliklerine ve zayıflıklarına öfkeleniyordu. Sonunda boynunu bükerek insanoğlunun işlerinde kaderin rolü olduğunu kabullenmişti. Son imparator Yezdigird zamanında saraydaki astrologlar Pers milletinin idaresinin sonunun geldiği ve hükümdarın durumu tersine çevirmek için elinden bir şey gelmeyeceği kehanetinde bulunmuşlardı.

Kırk dokuz hükümdarın hayatını anlattıktan sonra Firdevsî talihsiz Yezdigird'e saygıyla yaklaşmıştı. Hükümdarın askerlerini yeniden toplama ümidiyle Merv'e kaçması hadisesine eğilmişti. Yezdigird'in Merv'in adi ve sahtekâr valisi Mahuy'a yazdığı mektuptan alıntılar yapmıştı. Yezdigird Mahuy'a "dürüstlüğüne ve cömertliğine güvendiğini" söylüyordu.[72] İmparatoru tevazu göstererek karşılayan Mahuy bir yandan da Semerkant'taki bir prensin hırslarını tahrik ediyordu. Sonunda bu prensi "bir sülünün tüyleri gibi ışıldayan" ordusuyla Merv'e gelerek Yezdigird'e saldırmaya ikna etmişti. Bu vali ihanetini gizlemek için Semerkant'tan gelen ordunun Türklerden oluştuğunu söylemişti.

Bu sırada Yezdigird dikkat çekmeyecek bir değirmene sığınmıştı. Dürüst bir adam olan değirmenci imparatora bakmak ve göz kulak olmak istemişti. Fakat "etrafını ışıtan" ve "baharın ta kendisi" olan bir "şanlı kimsenin" değirmende saklandığını öğrenen Mahuy değirmenciden derhal o adamı öldürmesini istemiş, reddetmesi hâlinde hemen oracıkta kafasını kesmekle tehdit etmişti. Zavallı değirmenci Yezdigird'i öldürmüştü. İranî halkların son hükümdarı son nefesinde şunları söylemişti:

> Dünyayı idrak etmiş bir kimse hemen der ki
> Ne mana vardır ne de irfan
> Felekler kötü niyetlerini katarlar arasına
> İyiliklerinin, ki bir manası da yoktur
> Şayet takip edebilirsen bakir hareketlerini
> Öfke ve aşktan yana
> Ne mutlu sana.[73]

72 Ferdowsi, *Shahnameh*, s. 845.

73 A.g.e., s. 849.

Yezdigird'in kaderin gücü önündeki boyun eğişini gösteren bu mısraları Firdevsî'nin hayatın bilinmezlikleri ile nasıl başa çıkılacağına dair vardığı sonuçlar değil miydi?

Pers edebiyatı üzerine en dikkatli çalışma yapan araştırmacılardan birisi olan ve Prag'daki Doğu Enstitüsü'nün kurucusu Jan Rypka üzerine basa basa bu tespiti reddetmektedir. Rypka, tam aksine, *Şehnâme*'nin tamamını bir eylem çağrısı ve dinç bir hayat için söylenen bir zafer şarkısı olarak görmektedir. Amansız mücadeleler, bitmek bilmeyen savaşlar ve sürekli devam eden isyanlar, Rypka'ya göre İran'ı büyük yapan unsurlardı ve bu sebeple Firdevsî'nin *Şehnâme*'de verdiği mesajın özü kavranabilmişti. Daha da ileri giden Rypka Firdevsî'nin şaheserinin pasif tavrın ve yaşadığı dönemde mutasavvıfların Orta Asya'nın Müslümanlarına anlattığı dünyanın reddi olduğu kanaatine varmaktadır.[74]

Firdevsî'nin en sonunda her şeyin beyhude olduğunu söylemiş olması inkâr edilemez bir gerçektir.[75] Gümüş zincir falan da yoktu. “Bizden evvelkiler bu dünyaya ne yapmışlar da bize böylesine sefil bir hâldeyken bıraktılar,” diye soruyordu.[76] Atılan adımların hepsi boşa çıkmıştı. Artık İran yoktu. Yok olmasıyla mevcut kuşaklar sefaletin içine itilmişlerdi.[77] Firdevsî'nin kasvetli bir tablo çizdiği açıktır ama tasavvufun pasifistliğine saldırdığını, dahası faal bir yaşamı savunduğunu söylemek zordur. Gerçek daha kötüydü. Firdevsî'nin harekete geçmeyi salık verdiğini söylemek İran'ın destan kahramanlarını Homer'in Odesası ve Verigilus'un Aeneisi ile bir tutmak anlamına gelebilir. Oysa destanın tatsız son bölümü bütün kahramanlarını Cervantes'in Don Quijote'undakine benzer bir havanın içine sokmaktadır.

Bu durum fark edildiğinde Dick Davis'in *Şehnâme*'nin kendisi ile kavgalı bir şiir olduğu şeklindeki tespiti doğru olacaktır.[78] Bir an evvel harekete geçmenin yüceltilmesi ve bunun nihayetinde beyhude bir çaba olduğunun belirtilmesi ile Firdevsî'nin destanı okura çözüme kavuşmamış çatışma hâlinde perspektifler sunmuş olmaktadır. Davis'in

74 Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 161.

75 Davis, *Epic and Sedition*, s. 193.

76 Ferdowsi, *Shahnameh*, alıntılayan Davis, *Epic and Sedition*, s. 19.

77 Davis, *Epic and Sedition*, s. 179.

78 A.g.e., s. 187.

"*Şehnâme*'yi ortaya çıkartan teşebbüsün kalbinde sessizlik vardır," gözlemi gayet yerindedir.[79]

Şiirin bütünlüğüne asla zarar vermeyen destansı hareket ile kaderin gücü arasındaki çözümsüz kalmış bu gerilim *Şehnâme*'ye dokunaklı, görkemli ve engin kılan çok sayıdaki unsurdan biridir. Kâh dramaya doyuran kâh ironiye ve taşkın mizaha boğan kâh lirik veya veciz anlatıma başvuran dili oldukça zengindir. Mükemmel bir akıcılığa sahip olan anlatı birçok yerde bir dramatik sahneden bir diğerine coşkun bir tavırla geçiş yapmaktadır. Firdevsî'nin "kamerası" daha yüksek panoramik bakışlar, keskin yakın plan çekimleri ve hareketin kendi içine sıkıştırılmış birçok görüntü sunmaktadır. İğneleme yapacağı yerde kadrajı durdurmakta ya da şiirin en özlü kısmı gibi görünen bir kareyi el çabukluğuyla araya sıkıştırmaktadır.

İşte tüm bunlar sayesinde modern okur onuncu ve on birinci asırlarda Tus, Nişabur, Horasan ve Orta Asya'nın bütünündeki kültürel zirvelerde mevcut olan sanatsal parlaklığı, psikolojik derinliği ve felsefî kapsamlılığı idrak edebilmektedir. Bin yıl sonra bile Firdevsî'nin bu şaheserinin nitelikleri en az bugünün şiiri kadar dikkat çekicidir. Kendisi de bu noktada doğru bir tahminde bulunmuştu:

> Yeryüzünde herkes benden konuşacaktır:
> Artık ölmeyeceğim, hasadını yaptığım tohumlar
> Mezarımdayken bile ismimi ve itibarımı kurtaracaklar.[80]

79 A.g.e., s. 171.

80 Ferdowsi, *Shahnameh*, s. 854.

BÖLÜM 8



ORTA ASYA'DA AÇAN BİR ÇİÇEK: SAMANÎ HANEDANLIĞI

940 yılı civarında, Batı Avrupalı yazarların hâlâ Latince bilen kısıtlı bir çevreye hitap ettikleri ve Çinli yazarların bürokratların okuması için yazdığı bir dönemde Buharalı bir şair ve şarkıcı Ebu Abdullah Rûdekî toplumdaki rolünden duyduğu memnuniyeti "Kalem ve Çeng" isimli şiirinin şu üç özlü mısraında anlatmaktadır:

> Hayat bir at gibidir ve sen de terbiyecisi,
> Çaren dört nala koşturmaktır.
> Hayat bir top gibidir ve sen de tokmak, çaren çalmaktır.
>
> Çengi çalanın elleri narindir,
> Kalem tutan ellere kurban olsunlar.
>
> Senin sayende zulüm, kıskançlık daha azdır.
> Senin sayende adalet, cömertlik daha fazladır.[1]

Kalem için diyordu ki

> Bir kötürüm yürüyor, kulakları yok ama konuşuyor.
> Dokunaklı bir sessizliktir, dünyayı gözler olmaksızın görmektir.
> Kılıç kadar kesindir. Bir yılan gibi kıvrılan.
> Bir aşığın vücudu ve kararmış bir yüz vardır.[2]

---

1 Sassan Tabatabai, *Father of Persian Poetry: Rudaki and His Poetry* (Leiden, 2010), s. 58. Ayrıca bkz., a.g.y., "Rudaki, the Father of Persian Poetry," Dok. Tezi, Boston Üniversitesi, 2000.

2 Tabatabai, *Father of Persian Poetry*, s. 84.

Eline *barbak*ını ya da çengini alıp bahar gibi sonsuz temaları işlediği şarkılarına hayranlıkla mukabele eden bir kitlesi olduğunu tahmin etmek zor değildir:

Şu buluta bakın, nasıl da ağlıyor kederli bir adam gibi,
Şimşekler çakıyor bir aşığın kırık kalbi gibi
Arada güneş gizlice bakıyor bulutların ardından
Sanki muhafızdan saklanan bir mahkum gibi.
Bir ara eleme gark olmuş olan dünya
Yasemin kokuları getiren rüzgarla iyileşmiştir.
Misk sağanağı akıyor dalgalar ile
Yapraklar yeni parlayan ipekle örtülmüşlerdir.

Karların arasından güller başlarını çıkartıyorlar.
Kurumuş yerlerden gürül gürül sular akıyorlar.[3]

Elbette aşk şarkıları da söylüyordu:

Aşkın sarhoşluğunu tatmış bir adam için
Bir an bile ayık gezmek utanç vericidir.[4]

Rûdekî'nin ahbapları arasında Belh'in soylu şairesi Rabia da vardı. Rabia Belhî bir köleye duyduğu karşılıksız aşkının haşin tutkusunu şöyle ifade ediyordu:

Tanrı'dan dileğim odur ki:
Aşkla bağlanasın birine
Bir asa ve taş gibi hiç kımıldamadan.

Aşkın ızdırabıyla kavrulmuş hâlde
Acı ve hasret çekerek
Hissedesin ve kıymet veresin
Sana olan aşkımı.[5]

---

3 A.g.e., s. 100.

4 A.g.e., s. 98.

5 Mohammed H. Razi, "Rabiah Balkhi: Medieval Afgani Poet," içn. *Middle Eastern Muslim Women Speak*, ed. Elizabeth Warnock Fernea ve Basima Qattan Bezirgen (Austin, 1977), s. 81.

Rûdekî'nin gönlü düşüncesizliği yüzünden kardeşi tarafından öldürülecek olan Rabia'ya düşmüştü.

Rûdekî şaşırtıcı olmayacak bir biçimde şarap hakkında da şarkılar söylemişti. Şarabı Tanrı'ya duyulan aşkın verdiği sarhoşluğun sembolü olarak gören daha sonraki sufi şairler gibi mecazî manada değil, kişiyi melankoliden çıkaran bir içki olarak ele alacaktı:

Şaraptır insana asalet kazandıran
Hür olanı parayla satın alınmıştan ayıran

Şaraptır asaleti ayağa kaldıran
Bu şarapta çok hünerler vardır

Şarap içtiğin zaman ne mutlu sana
Hele de yaseminler yeşerdiği zaman

Şaraptır güçlü kaleleri fethetmiş olan
Şaraptır nice sağlam kaleleri tahrip etmiş olan

Şarap içse cimrilik edenler
Cömertliktir dünyaya yayılacak olan.[6]

Rûdekî'nin bugünkü Tacikçeye yakın sayılabilecek Yeni Farsça ile yazdığı büyülü biçimde taze ve dünyevî olan mısraları Samanîlerin Orta Asya'nın tamamı ile İran ve Afganistan'ın doğusunun büyük kısmını, başkentleri olan Buhara'dan yönettikleri dönemi yansıtmaktadır. On üçüncü asırda yaşamış bir Orta Asyalı yazar M.S. 800 ilâ 1200 arasındaki altın çağa imrentiyle bakarak Buhara'ya olan hayranlığını şöyle dile getirmekteydi:

Hekimlerin ve fakihlerin parlak ışığı ile aydınlanmıştı
Etrafı eşine az rastlanır yüksek meziyetlerle renklenmişti
Kadim zamanlardan beri her çağda her diyardan gelen
Büyük bilgelerin toplanma merkezi olmuştu.[7]

---

6 Tabatabai, *Father of Persian Poetry*, s. 108.

7 Ata-Malik Al Juwaini, *Genghis Khan: The History of the World-Conqueror*, trc. John Andrew Boyle (Manchester, 1958), s. 97–98.

Bugünkü Tacikistan'ın kuzeyindeki bir kasabada dünyaya gelen Rûdekî, daha delikanlılık döneminde şarkı söyleme ve çalgı çalmadaki kabiliyeti ile öyle bir şöhret yakalamıştı ki Samanî hükümdarı kendisini Buhara'daki sarayına davet etmişti. Bir sonraki emir II. Nasr (914-943) Rûdekî'yi saray şairi yapmıştı. Aralarında sıkı bir dostluk oluşmuştu. Emir Rûdekî'ye çok cömert davranıyordu. Öyle ki evini taşıması için iki yüz deve icap etmişti. Rûdekî de bu dostluğa ulvi methiyeler ve samimi şiirler ile hükümdarı överek karşılık veriyor, bu şiirlerini ziyafetlerde ve resmî merasimlerde okuyordu. Bu şiirlerinde hükümdarın savaş ve aşk hususlarındaki hünerlerini anlatan alışılageldik yapmacık laflar etmiyor, aksine Nasr'ın zihin dünyasına olan ilgisini işliyordu. Hükümdarın toplumda dinî bir vazife ifa ettiği şeklinde bir laf asla etmemişti.[8] Aslına bakılırsa Rûdekî İsmailîlerin davasına destek vermiş olmasına karşın şiirinin rengi tamamıyla seküler, lâdinî idi.[9] Bir beytinde "Tanrım bizi namaz için değil sevdiğimizi mutlu etmek için yarattı," demekteydi.[10] İslam'ınkilerden ziyade kadim İran ve Zerdüşt imgelerini anımsatmak arzusunda gibiydi.

Rûdekî'nin usta bir etkileyiciliği vardı. Hükümdar birkaç aylığına Herat'ta kaldığı zaman geri Buhara'ya çağıran ve daha dönüp dönmeyeceği kesinleşmemişken gelişini bir şiirle ilan eden Rûdekî idi:

Emir bir servi, Buhara bir bahçedir;
Servi bahçesine dönmektedir.[11]

Şairin bu mısralarını işiten hükümdar, hiç vakit kaybetmeden soluğu Buhara'da almıştı.

Samanî hanedanlığının yükselişe geçmesi aynı yıllarda Bağdat'taki halifeliğin gücünün zayıflamasıyla kolaylaşmıştı. 861'de bir Türk köle, içki âlemindeyken dar kafalı ve kaba bir adam olan halife Mütevekkil'i öldürmüştü. Böylelikle Bağdat'taki Mutezile meselesine nokta

8 "Bilgili kimselerin bilgisini artırırdı. Kudretli olanı bilgisiyle zenginleştirirdi." I. S. Bragitskii, *Abu Abdullakh Dzhafar Rudaki* (Moskova, 1989), s. 26.

9 Samanî sarayındaki bir diğer şair Belhli Marufî Mısır'ı yöneten İsmailî mezhebine mensup Fatımîleri kasıtla şu mısraları yazmıştı: Şairlerin üstadı Rûdekî'den işittim ki / Fatımîlerden başka kimseye olmayasın tâbi. Rudaki, Divan, ed. Qodiri Rustam (Almatı, 2007), s. 79.

10 A.g.e., s. 91.

11 Tabatabai, *Father of Persian Poetry*, s. 56.

konulmuştu ama bal rengi elbise giymeleri mecbur tutulan, sadece eşek ya da katıra binebilen ve evlerinin kapısına şeytan tasvirleri asmak zorunda olan Hristiyan ve Yahudilere yönelik saldırılar devam etmekteydi.[12] İktidar o vakte kadar kumandanları ve erleri sabırsız ve talepkâr olan Türklerden müteşekkil orduya muhtaç vaziyetteydi. Sürekli isyanlar çıkıyordu. 869'da ayaklanan Etiyopyalı köleler Bağdat'ın bütün semtlerini ateşe vermişlerdi. Bu tarz taşkınlıklar sonraki kuşaklar arasında daha da yaygın hâle gelmişti. Sonunda, 941 senesinin bardaktan boşanırcasına yağmurun yağdığı, sürekli gök gürlemeleriyle sarsılıp şimşeklerle aydınlanan bir yaz akşamında hem dehşet hem huşu veren bir hadise yaşanmıştı: hilafet iktidarının sembolü ve Bağdat kentinin tam merkezi olan Halife Mansur'un sarayının heybetli yeşil kubbesi çökmüştü.[13] En tahsilli kimselerin bile yıldız ilmiyle uğraşanların kehanetlerine bel bağladığı bir çağda bu vahim hadisenin manası herkes için gayet açıktı.

Bu esnada, bakırcı Yakup'un Horasan'daki hanedanlığının aniden yükselişe geçip, sonra da hızlıca yıkılması Samanîlerin bölgedeki tek potansiyel rakibi olan Nişabur'daki Horasan yönetiminin gücünü kırmıştı. Bağdat Nişabur'a sadece Horasan'ın değil Seyhun Nehri'nin ötesinde kalan Orta Asya'nın neredeyse tamamının idaresini vermişti. Bu sebeple arzu edilen Orta Asya'nın tamamına hükmedilmesiydi. Nişabur'dakilerin etkin bir biçimde gerçekleştiremediği göreve talip olan bir hanedanlığın yükselişi için ortam uygundu. Yapılması gerekenler Bağdat'tan bağımsızlık koparmak, ticaret için istikrarlı bir ortam sağlamak ve Doğu'daki Türkî boyları uzak tutmaktı.

Tüm bunları, hatta daha fazlasını başaran ailenin ismi Samanîler idi. Ailenin soyu Belh'in yakınlarında olan ve birkaç kuşaktır Nişabur hükümetini temsil eden kıdemli yetkililer yetiştirmiş bir beldeye dayanıyordu. Samanîler İslam'a geçmeden önce Budistlerdi. Bu durum daha sonraları Afganistan'da basılan bazı sikkelerinde neden güneş sembolleri (*mandala*) ve diğer Budizm'e ait tasvirler kullandıklarını açıklayabilir.[14] Bu tespit aynı zamanda Budizm'in Samanîler döneminin

12 Browne, *A Literary History of Persia from the Earliest Times until Firdawsi*, s. 343–44.

13 Ibrahim b. Makhla al-Qadl Ismail b. Ali al Khuitabi, alıntılandığı yer Baghdad in the Tenth Century," http://www.eduplace.com/ss/hmss/7/unit/act2.1blm.html.

14 S. Kamoliddin, "On the Religion of the Samanid Ancestors," *Transoxonia* 11 (Temmuz 2006), http:/www.transoxonia.com.ar/11/kamoliddin-samanids.htm.

sonunun geldiği 1000 senesine kadar Hindikuş Dağları'nın civarında var olması sebebiyle de mantıklıdır.[15]

Samanîlerin yükselişi (daha sonra da çöküşleri) üretkenlikleriyle hızlanmıştı. Nişabur iktidarının son günlerinde, yedi Samanî kardeş kendilerini Semerkant, Fergâna, Çeç (Taşkent) ve Buhara da dâhil olmak üzere Orta Asya'nın başlıca kentlerine idareci olarak tayin ettirmeyi başarmışlardı. Ordularının mütevazı yardımıyla iktidarı ele geçirebilmişlerdi. Fakat bu iyi talih Samanî kardeşlerden hangisinin yeni hanedanlığın başına geçeceği sorusunu beraberinde getirmişti. Sorun Belh'te bir isyan başlatarak bakırcı Yakup'un son varisini de yok edip en büyük payı alan İsmail ibn-i Ahmed Samanî (849-907) tarafından çözülmüştü. Daha sonra ustaca bir hareketle Semerkant'taki ağabeyini saf dışı bırakmıştı. Örfe darbe vuran İsmail kandaşı ve rakibi olanı öldürmeyip kentte kalmasına izin vermişti. Böylece karşıdaki kişi minnet duygusuna mahkum olmuştu. Aynı muameleyi diğer kardeşlerine de yapmıştı. Hepsini önce iktidardan uzaklaştırmış, ardından hiçbirinin haysiyetini incitmeyecek şekilde bir tavır sergilemişti.

İsmail Samanî'nin iktidarının merkezi Buhara idi. Kentin nüfusu birkaç yüz bin kişiydi.[16] Artık Horasan, Fergâna Vadisi, Harezm ve bugünkü Afganistan'ın birçok kısmı da dâhil olmak üzere bütün Orta Asya'nın başkenti olmuştu. Halifelik artık bölgeye hâkim olma ümidi taşımıyordu. Bu sebeple Samanîler Bağdat'a saygı duyuyorlar ve bunu farklı şekillerde ifade ediyorlardı. Mütevazı davranarak gösterişli unvanları bırakmışlar, bütün halifelere hediyeler göndermişler ve hatta Cuma hutbelerinde halifenin ismini okumuşlardı. Bununla beraber Bağdat'a herhangi bir vergi ödemeyi kabul etmemişlerdi. Bir yandan da devletlerinin hâkimiyetini pekiştirmek için gayretle çalışmaktalardı.

İdareye fonksiyonel bir sistem getirmişlerdi. Samanîler, kadim İran'a ait olan ve Abbasiler tarafından da kullanılan bir âdeti devam ettirmişlerdi. Bu âdet, resmî işlerin yönetiminin ehil ve sadık vezirlere tevdi edilmesiydi. Bu vezirler arasında en etkili olanları aşamaları geçerek yükselmiş kabiliyetli yerel kimselerdi. Bunlardan biri Ebu Abdullah el-Ceyhanî idi. 914'den 918'e kadar vezirlik yapan el-Ceyhanî, verdiği

15 Klimburg-Salter, "Buddhist Painting in the Hindu Kush c. VIIth to Xth Centuries."

16 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, 88. Barthold bu rakamın en fazla 500.000 olabileceğini söylemektedir.

ayrıntılarla şöhret bulmuş ama şu an kayıp olan *Kitab'ül Mesâlik ve'l Memâlik* (Yollar ve Memleketler Kitabı) isimli eserin yazarı olup donanımlı bir coğrafyacıydı. Bir diğeri 918 ilâ 938 seneleri arasında hizmet vermiş olan Ebu'l Fazl Belamî idi. Malî işlere bakan Belamî, başarılı ve dikkatli biriydi. Daha sonra bu görevi oğlu devralacaktı.[17] Bakanlık gibi çalışan, merkezleri Buhara'nın bir meydanında toplanmış olan ve her bölgede yerelden biri tarafından temsil edilen on adet devlet dairesi vardı. Bu daireler vezirlere raporlar sunuyorlardı.[18] Bu daireler, hep birlikte din hariç medenî hayatın tüm yanlarını idare ediyorlardı.

Çoğunluğu okuryazar olan ve dikkatlice kayıt tutan Samanî bürokratları sembol olarak kendilerine hokkayı seçmişlerdi. Bu gururlu uzmanlardan biri yönetim üzerine bir eser kaleme almıştı. Devletin yaptığı maaş ödemeleri ve malî işlemler gibi kayıt altına alınması gereken şeylerin nasıl kaydedileceklerinin tafsilatını veriyordu. Ayrıca kamu yönetimi ve maliyede en sık kullanılan terimler için bir de lügatçe eklemişti.[19] Bu sık sık müracaat edilen ansiklopedi aynı zamanda musiki, şiir, tarih, mantık, tıp ve gökbilimine de değiniyordu. Bu sebeple oldukça popülerdi. Samanîler döneminin bir diğer ansiklopedi yazarı bugün Tacikistan'da kalan Çaganiyân kentindeki bir yerel sarayda yaşamış ve çalışmış olan İbn-i Ferigun idi. İbn-i Ferigun'un kitabı da yine katiplikle ilgili alanların (yazı, matematik ve geometri) yanında felsefe, gökbilimi, yönetim, ahlak ve simyaya da değiniyordu.[20]

Merv ve Nişabur'u merkez edinerek bölgede hâkimiyet kurmuş önceki idareler gibi Samanî devleti de tarımı kontrolleri altında tutan ve kırsaldaki ya da kasabadaki konaklarında oturan toprak sahibi soyluların nüfuzu altındaydı. Bazılarına toprak vergilerini toplamaları karşılığında geniş feodal varlıklar verilmişti. Ayrıca tacirleri ve üreticileri el üstünde tutan Samanîler, devletin istikrarının ve refahının bu grupların rahat etmelerine ve dürüst olmalarına bağlı olduğunu fark etmişti. İlk

---

17 Ceyhanî ve kitabı hakkında bkz., V. Minorsky, "A False Jayhani," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12 (1947–1948): 889–96; ve Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 12.

18 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 227-32.

19 C. E. Bosworth, "A Pioneer Arabic Encyclopedia of the Sciences: Al-Khwarazmi's *Keys to the Sciences*," *Isis* 54, 1 (1963), s. 100.

20 Vesel, "Encyclopedias," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 363–65.

yıllarda bu durum ticaretten sistemli olarak toplanan vergilerin daha makul tutulması, ihraç edilmek üzere kaliteli mal üretilmesinin teşvik edilmesi, kervanları tehdit eden Türk boylarının kontrol altına alınması, ana yolların üzerindeki uygun kavşaklara kervansaraylar inşa edilmesi ve para biriminin istikrarının korunması için azamî dikkat gösterilmesi olarak kendini ortaya koymuştu. Kısaca ifade etmek gerekirse Samanî yönetiminin politikası bugün kamu politikası diye adlandırılan politikaların çoğunu kapsamaktaydı.

Samanîlerin iktisadî başkenti Semerkant'tı. Burada yerleşik olan tacirler Çin, Bizans, Hindistan ve Orta Doğu ile eski Soğdiana bağlantılarını devam ettiriyorlardı. Hatta önce karayoluyla Basra'ya, oradan da denizyoluyla Umman Denizi ve Hînt Okyanusu üzerinden Uzak Doğu'ya mal ihraç eden tacirler bile vardı.[21] Bununla birlikte Belh Hindistan, Tibet ve Güney Asya ile olan ticaretin merkezi olma konumunu sürdürmekteydi.

Samanîler döneminde uzun mesafeli ticaret ile birlikte yükte hafif, pahada ağır emtia ile ihraç edilmek üzere bitmiş mal üretimi de vardı. Yükte hafif pahada ağır olanların arasında saf kalay, kurşun, bakır ve bölgedeki madenlerden çıkartılan değerli metaller vardı. Derin maden şaftlarına hava basmak gerekiyordu. Samanî döneminin teknisyenleri bu amaçla rüzgarları yakalayıp yönlendirmek için sofistike şiltler geliştirmişlerdi. Güçlü körüklerle çalışan izabe ocakları da yüksek dereceli saflık yakalanmasını sağlıyorlardı.[22] Cam, dövme bıçaklar, şık seramik eşyaların fırınlanması ve geniş çaplı ipek, diğer kaliteli mefruşat ve dünya standartlarında kağıt üretimi yapılması için daha karmaşık teknikler de geliştirilmişti. Samanî kağıdı uzun süre dünya çapında âdeta altın değerinde kabul edilmişti. Bu üretimler sayesinde Samanî devleti başarılı bir biçimde ihracat merkezli bir gelişme stratejisi uygulayabilmişti.

Orta Asya'da ana para birimi bölgenin muhtelif yerlerinde basılmış gümüş dirhemdi. Pazarda ya değeri düşürülmüş aynı boyuttaki demir ya da küçük bronz sikkeler kullanılıyordu. Uluslararası sahnedeyse zarif bir tasarıma sahip, yüzde 97'si saf altın olan Samanî altın sikkesi geçerliydi. Bu sikke Roma dinarından beridir en fazla kabul görmüş

21 Gafurov, *Istoriia tadzhikskogo naroda*, Cl. 2, s. 173.

22 Gafurov, *Central Asia: Pre-Historic to Pre-Modern Times* (Kolkata, 2005), Cl. 2, s. 75.



Figür 8.1. Samanî kültürü Hindistan'dan İskandinavya'ya kadar rezerv para olarak kullanılan altın dinar (resimde görülen) ve gümüş dirhemde görülen katı para politikası üzerine kuruluydu. ■ David Koleksiyonu, Kopenhag, Ismali I, ad 897, inv. no. C512. Fotoğraf: Pernille Klemp.

sikke olmuştu.[23] Çapulcu Vikingler, bugünün yeraltı dünyası figürleri gibi, Avrupa ve Orta Doğu'da yaptıkları baskınlardan topladıklarını bu değerli birime çevirmek için birbirleriyle yarışıyorlar, ardından bunları doğu Avrupa'da, Baltık ülkelerinde ve hatta İsveç'teki Gotland adasında daha sonra kullanmak üzere saklıyorlardı. Stockholm'deki Arlanda Havalimanı'nın yakınlarında bulunan bir define Samanî para biriminin dokuzuncu asırda büyük ölçüde uluslararası geçerlilik kazanmış olduğunun göstergesidir.[24] Orta çağın erken dönemlerinde Baltık bölgesi boyunca kullanımda olan para biriminin üçte birinden fazlası Bağdat'tan ya da Samanî topraklarından geliyordu. Samanîlerin parası Taşkent, Buhara, Semerkant ve Belh'de basılıyordu.[25] Aynı zamanda

---

23 E. A. Davidovich, "Coinage and the Monetary System," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 1, s. 392–93.

24 James Owen, "Huge Viking Horde Found in Sweden," *National Geographic News*, Ekim 28, 2010.

25 D. Austin ve L. Alcock, ed., *From the Baltic to the Black Sea: Studies in Medi- eval Archaeology* (Londra, 1990), Bl. 9.

Samanî dirhemleri batıda Akdeniz ve Kuzey Afrika, doğudaysa Çin, Hindistan ve hatta Sri Lanka'ya ulaşmışlardı.[26]

Tüm bunlar hem Buhara hem de Semerkant'ta canlı bir ticarî hayat oluşturmuşlardı. Başkent üretim bakımından ikinci sırada yer alıyor olmasına rağmen içinde bine yakın dükkan bulundurmakla iftihar ediyordu.[27] Bütün bu sistemin yüksek derecedeki istikrar ve emniyete bağlı olduğunu söylemeye lüzum yoktur. Ülke içinde bunun manası Samanîlerin kendilerine tâbi kıldıkları ama doğrudan kontrol edemedikleri birçok krallık ile anlaşmalar yapmaya istekli olmak zorunda olmalarıydı. Bu araçlarla Sistan'ı ve Afganistan'ın doğusundaki bazı bölgeleri kendi yörüngelerinde tutabiliyorlardı. Uluslararası sahnede ise bu durum yönetimin geniş ve etkili bir ordu beslemesi ve özellikle de doğuda ve kuzeyde tehdit oluşturan Türkî toplulukları savuşturması gerektiği manasına geliyordu. Sonunda çok sayıda insanın din değiştirdiği ve esir edildiği bu cihat onuncu asrın ortalarına kadar Samanîlerin emniyette kalmalarını sağlamıştı. Fakat devlet bütçesinin yarısı savunmaya gidiyordu.[28] Bu sebeple Rûdekî'nin hamisi ve dostu olan II. Nasr'ın saltanatının son bulduğu 943 senesinde Samanî ekonomisinin temelleri derinden sarsılmıştı.

Samanîlerin karşılaştığı eşit derecede ciddi olan bir diğer zorluk demografik ve kültüreldi: ister Soğdça, ister Harezmce, ister Horasanî, ister Pamirî, ister Toharî, isterse de Baktriya dili olsun, İranî dilleri konuşan muhtelif gruplara bel bağlayarak orduyu gerekli büyüklükte tutabilmek elbette imkânsızdı. Dahası İranî dilleri konuşan nüfus üretim, ticaret ve kent kültürüyle meşgul olup bu görevin gerektirdiği askerî nitelikleri kaybetmişlerdi. Aynı Abbasiler gibi Samanîler de kendi saflarında savaşacak İslam'a geçmiş olan Türklere mahkum olmuşlardı. Zaman içerisinde kendilerini müfrezelerde ve süvarilerde kanıtlamış olan kıdemsiz Türkî askerler orduda yükselmişler, II. Nasr zamanında birliklere hâkim olmuşlardı. Daha sonra hükümdara tavsiyelerde bulunmak ve devlet işlerinde merkezî bir rol kapmak için atılacak olan adım oldukça kısa mesafeliydi.

---

26 Gotland'da bulunan dirhemlerle ilgili bkz., Stenberger, *Die Schatzfunde Gotlands der Wikingerzeit* (Stockholm, 1958). Sri Lanka'da kullanılmış "Arap" sikkeleri Kotte'deki Sri Lanka Merkez Bankası Müzesi'nde sergilenmektedir.

27 Narshakhi, *The History of Bukhara*, s. 54.

28 Gafurov, *Central Asia*, Cl. 2, s. 98.

Gittikçe kıdemleri artan bu Türk askerler ordudaki erler ile ortak bir dil ve kültüre sahip olmaları sayesinde devlette siyasî bir koz elde etmişlerdi. Samanîler döneminde yüksek rütbe elde eden Türkler hem hanedanlığa hem de İslam dinine sadıklardı. Fakat İslam anlayışları o kadar gelenekle sınırlanmış ve katıydı ki özgür düşünceli ve seküler kimseler bir yana, Şia ile herhangi bir yakınlığı olanları bile zındık olarak görüp aşağılamalarına sebep oluyordu. Türklerin zaman içinde kudret simsarı ve fiilî idareciler hâline gelmiş oldukları inkâr edilemez bir gerçektir. Nihaî olarak Samanîler devletinin içinde de yükselmeleriyle sonuçlanan bu sürecin neticesinde Afganistan'ın Gazne kentinde kurdukları bir devleti Samanîlere tercih edebilmişlerdi.

Samanîler devletinin zengin kültür tarihlerinin resmini vermeye çalışırken köleliğin ve köle ticaretinin yaygınlığını atlamak ihmalkârlık olur. Ezelden beridir bölgede var olan kölelik Arap halifeliğin de iktisadî ve askerî hayatının vazgeçilmezi olmuştu. Samanîler de köleliğe mecburlardı ve kölelik bu dönemde devlette rol oynamaya devam ediyordu. Türk bozkırlarında, 893 senesinde köle toplamak için yapılan tek bir seferde Türk boyunun reisinin karısı da dâhil olmak üzere on ilâ on beş bin arasında insan köle olarak alınmıştı.[29] Samanî madenlerinde bulunan kelepçeler madencilerin, hepsi değilse bile, çoğunun köle ve muhtemelen de Türk ve Slav olduğunu göstermektedir.[30] Seçkin zümre mensuplarının köleleri vardı. Hatta İbn-i Sina bile iki erkek kölesiyle seyahat etmişti.[31] Daha da önemlisi Samanî devleti doğudaki ve kuzeydeki sınırlarında ele geçirdiği köleleri başlıca müşterileri olan batıdaki Araplara ve halifeliğe satarak büyük kârlar elde ediyordu.

Yabancı Türk ve Slavların ticaretinin yapılıyor olmasına rağmen Samanî devleti Müslüman toplumların gelişiminde bir dönüm noktası oluşturarak dar Arap merkezlilikten çıkıp daha evrensel bir yön tayin etmişti.[32] Bu, aslında postkolonyal olan bir ülke için oldukça sıra

---

29 Golden, *Central Asia in World History*, s. 64–66.

30 Samanîler hakkında başarılı bir eser için bkz., N. N. Negmatov, *Gosudarstvo Samanidov: Maverannakhr i Khorasan* (Duşanbe, 1977), Cl. 9–10; özetlendiği makale, N. N. Negmatov, "The Samanid State," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 1, s. 83.

31 Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 197.

32 Samanîler tarihi için bkz., *The Cambridge History of Iran*, Cl. 4, s. 136–61.

dışı bir süreçte gerçekleşmişti: Samanîler yerli Pers dilini ve kültürünü yüceltmiş ama aynı zamanda önceki kolonyal efendilerinin dili olan Arapçayı ve Arap kültürünün Buharalıların müspet baktıkları taraflarını da muhafaza etmişlerdi.

Samanîlerin yazışma dili Arapça olarak kalmıştı. Fakat Buhara'daki sarayda ve cami dışındaki diğer kültür ortamlarında kullanılan dil Rûdekî'nin arıtmak için çok emek verdiği, yeni ortaya çıkmış sayılabilecek Farsçaydı. Samanîlerin hiçbir yardım almaksızın Arap fethinden itibaren Orta Asya'nın farklı İranî kültürlerini içine çekmiş olan "sessizlik dönemine" bir son verdiklerini söylemek mübalağalı olacaktır.[33] En nihayetinde bu süreci başlatanlar Tahir'in Nişabur'daki halefleri, tutkuyla ve militanca destek çıkan da bakırcı Yakup'tu. Dahası Bağdat'taki İranî kökenliler anadillerini geliştirebilmek adına her fırsattan istifade etmişlerdi. Bununla birlikte Tus'taki vezir Ebu Mansur Abdürrezzak eliyle şair Firdevsî'nin *Şehnâme* işini üstlendiği ortamı oluşturan da Samanîler idi. Diğer kentlerde bu konuda hemfikir olan resmî yetkililer, Farsça yazan birçok diğer yeni şaire destek olmuşlardı. Rûdekî bu şairlerden sadece en çok bilineniydi.[34]

Bütün bunlar yapılırken Arapça kurban edilmemişti. Samanîler döneminde Orta Asya'da en az 119 tane Arap şair çıkmıştı.[35] Bazıları İranî veya Türkî kökenlere sahiplerdi ama çoğunluğu şairliklerini Orta Asya'ya, bilhassa da Buhara'ya karşı duydukları kinlerini kusmak üzere kullanmış Arap göçmenlerdi.[36] Ana dili Farsça olan şairler de aynı şekilde iğneleyici mısralarla bu Arap şairlere cevap veriyorlar ve Arap fatihlerin kendi halklarına dayattıkları zorlu hayatı kınıyorlardı.[37] Bu esnada Orta Asya'nın Yeni Farsçadaki şiiri Arap göçebelerle irtibat kurulması sayesinde öğrenilmiş ikili mısralardan oluşan *gazel* tarzı formlarla zenginleşmişti. Bu sayede Farsçada daha zarif çeşitler ortaya çıkmış, bu çeşitler daha sonra Arap şiirini etkilemişti. Orta Asyalı bilgelerin çoğu iki ya da üç dil biliyorlardı ve Arapçaya kattıkları Yunan ve kadim Pers kaynaklarından alınma yeni terimler, daha önceleri bir Bedevi dili olan

33 Bragistskii, *Abu Abdullakh Dzhafar Rudaki*, s. 4.

34 Gafurov, *Central Asia*, Cl. 2, s. 115.

35 A.g.e.

36 A. C. S. Peacock, *Medieval Islamic Historiography and Political Legitimacy* (Londra, 2007), s. 37.

37 Dzhalilov, *Iz istorii kulturnoi zhizni predkov tadzhikskogo naroda i tadzhikov v rannem srednevekove*, s. 79.

Arapçanın, felsefenin ve bilimin en zorlu kavramlarını bile ele almak için mahir bir araca dönüşmesinde büyük rol oynamışlardı.

Orta Asya'daki tüm bu gelişmeler, Arapların kendi kendilerine ürettiklerinden gayet farklı yeni bir kültür modeli ortaya koymuştu. Bağdat'ta meydana çıkandan çok daha fazlası olmuş ve İslam medeniyeti olarak görülen medeniyet artık tamamıyla Arapçanın tesirinde olmaktan çıkmıştı. Arapça sadece din alanında Kur'an'ın imtiyazlı konumuna ayrıcalık tanımasından ötürü önceki üstünlüğünü korumuştu. Hatta bu alanda bile İranî ve Türkî Orta Asya'da gelişen inanç konusundaki yeni fikirler Arapçaya meydan okuyorlardı. Bundan böyle bu yeni kültürün ayırt edici yanı, fetihten önce Orta Asya'da baskın olan ama ister Orta Doğu, ister Kuzey Afrika isterse İspanya'da olsun, İslamî hayatın diğer merkezlerinin herhangi birinde bu seviyeyi yakalayamamış tam bir kozmopolitlik ve evrensellikti. Elbette azınlık inancının mensupları olarak Mısır, Kuzey Afrika ve İspanya'daki ilk Müslümanlar hâkimiyet kurmuşlar ve farklı kökenlere sahip halklar, Hristiyanlar ve Yahudiler ile etkileşim içinde olmuşlardı. Bağdat çoğulculuğun somut bir örneğini teşkil ediyordu, fakat, en azından Orta Asya'dan gelen "doğu rüzgarının" esmeye başlamasına kadar hangi dil ve kültürün baskın olacağına dair hiçbir şüphe yoktu. Sadece Samanîlerin kozmopolit dünyasında dillerin ve kültürlerin etkileşimi çift taraflı olmuştu. Her iki taraf da birbirine önemli katkılar sunmaktaydı. Sonraki asırlarda bu olumlu yeni kültür modeli İslam medeniyetine bir bütün hâlinde derinlemesine nüfuz edecekti.

Orta Asya'daki bütün selefleri gibi Samanî devleti de aslında, her biri kendi yerel hanedanlığına, geleneksel elitine ve iktisadî ve kültürel seçiciliğine sahip olan geniş kent komplekslerinin bir kümelenmesiydi. Bununla beraber Buhara'nın siyasî, entelektüel ve manevî merkezi olduğu inkâr edilemez bir gerçekti. Hiçbir zaman Merv, Belh ya da Semerkant kadar büyük ve kalabalık olmamış olan bu kadim ticarî ve dinî başkent yeni rolünü gayet iyi oynuyordu. Samanî dönemine kadar faal olan ateş tapınaklarıyla uzun süre bir Zerdüştlük merkezi olmuş olan Buhara,[38] Rûdekî'nin zamanında hâlâ İslam öncesi büyük İran kahramanı Efrasiyab'ın görkemli türbesinin gölgesi altındaydı. Daha

38 Davlat Davudi, "Zoroastrizm i Islam posle arabskogo zavoevaniia v epokhu samanidov," içn. *Samanidy: epokha i istoki kultury*, s. 35–43; ayrıca bkz., Narshakhi, *The History of Bukhara*, s. 31.

önce belirtildiği üzere, kent seçkin bir Budizm merkeziydi. Hatta ismini Sanskritçede *vihara* denilen bir Budist manastırından almıştı.[39]

Aslında tuz bataklıklarının arasında, yüksek rakımlı bir bölgede kurulmuş olan Buhara birçok yerde karşılaşılan karmaşık sulama sistemlerine ihtiyaç duymaksızın sadece kanallar vasıtasıyla su ihtiyacını karşılayabiliyor olmasından ötürü diğer kentlerden ayrılıyordu.[40] Samanîlerin iktidara gelmesinden bir asır önce kentin üzerine kurulu olduğu vaha 250 kilometre uzunluğundaki surlarla çevriliydi. Bu surların bakımı da ciddi bir emek gerektiriyor ve maliyet çıkartıyordu.[41] İsmail Samanî 900 senesi civarında, haklı bir gururla, surların artık elzem olmadığını ilan etmişti. Çünkü yeni devlet devletin bütün topraklarını göçebe akınlarından korumaya muktedirdi.

Birkaç tane geniş ve taş döşeli sokak olmasına rağmen Buhara, bugünkü gibi onuncu asırda da, dönemeçli patikalar ve ara sokaklarla doluydu. Üstelik pek temiz de değillerdi. Orta Çağ'da kenti ziyaret eden nerdeyse bütün yazarlar resmî binaların bulunduğu alandan çıkıldığında göze çarpan pasaklılık ve duyulan kokudan bahsetmiştir.[42]

Bu yazılanlar Buhara'nın şık ve nezih olmadığı manasına gelmemektedir. Üç büyük cami mevcuttu; Samanî hükümdarları yeni saraylar inşa ettirmişlerdi ve kentin batıdaki merkezine büyük bahçeler yaptırmışlardı; yüzlerce soylu ana kanallar boyunca kırsalda konforlu konutlar dikmişlerdi. Maalesef bu güzelliklerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Şayet İsmail Samanî'nin mezarıyla Semerkant yakınlarındaki Zerefşan Vadisi'ne yukarıdan bakan Tim köyündeki Arap Baba Türbesi (Mezar-ı Arap Ata) olmamış olsaydı zirve dönemindeki Buhara mimarisinin zarafetini görmekten mahrum kalacaktık.

Üzerine bir kubbe konulmuş sade bir küp olan İsmail Samanî'nin türbesi iki taraftan da tam on metre uzunluğundaydı (bkz. resim 10). Onuncu asrın başlarında burası muhtemelen Rûdekî'nin hamisi, II. Nasr'ın bahçe mozolesiydi.[43] Bugüne kadar ulaşabilmiş olmasının

---

39 Richard N. Frye, "Notes on the History of Transoxonia," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 19, 1–2 (Haziran 1956), s. 106–19.

40 Kanal sistemi için bkz., Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 103–7.

41 Richard N. Frye, *Bukhara: The Medieval Achievement* (Norman, 1964), s. 10.

42 A.g.e., s. 93.

43 Ettinghausen, Grabar, and Jenkins-Madina, *Islamic Art and Architecture, 650–1250*, s. 112.

sebebi bir noktadan sonra tamamıyla toprağa gömülüp asırlar boyunca böyle kalmış olmasıydı. Bu çarpıcı yapının üç özelliği görenleri etkilemektedir. Birincisi, küçük bir çevrede anıt olduğunu vurgulamak gayesiyle her birinin geometrisine ve ölçüsüne ihtimam gösterilmiş unsurlarla dikkatli bir şekilde bir mücevher kutusu gibi tasarlanmıştır. İsmi bilinmeyen mimar, küpü biraz sivrilterek bakan kişilerin gözlerinin yukarıdaki galeriye ve en tepedeki kubbeye kaymasını amaçlamıştır. İkincisi, kubbe yenilikçi bir yapıya sahip olan köşe yapının ya da tonozun üzerinde yer alıyor olmasından ötürü bölgedeki Budist yapılarından bir nebze de olsa farklılaşmaktadır.[44] Üçüncüsü, alışılmışın dışında klasik köşe duvar ayağına sahip olan küpün dış ve iç kısmının her parçası çok farklı geometrik desenler oluşturan fırınlanmış tuğlalar ile canlandırılmıştı. Bu yüksek uyumlu kalıplar bir bütün olarak yapının dingin formunun karşısında bir kontrpuan oluşturmuştu. Dördüncü bir özellikten de bahsetmek gerekir. Dört cephesinin simetrisi ve girintili dikdörtgen panellerin içine yerleştirilmiş kemerli girişleri, Orta Asya'nın İslamî geleceğinden ziyade İslamiyet öncesi geçmişine benziyordu. Birçok araştırmacının bu yapının prototipini Maniheist mabet-rasathanelerine, Pers prototiplerine ve Soğdların abidevî yapılarına benzetmiş olmaları tuhaf değildir.[45]

Özbek araştırmacı Shamsiddin Kamoliddin (Şemseddin Kemaleddin) bu tasarımın Budist kökenlerine ilişkin ikna edici bir neden ortaya koymuştur. Dış kısımda yer alan tuğla örgüsünde kullanılan desenlerin Varahşa'dakilerin taklidi olduğuna ve üst kısımda bir Budist mandalası bulunduğuna dikkat çekmektedir. Ardından binanın, hemen yakınlarında yer alan, Çinli yetkililere başkaldırmış ve *vihara*'ya sığınmış bir Budist prenses için inşa edilmiş olan bir türbenin tam olarak aynısı olduğunu söyleyerek daha tartışmalı bir iddia da bulunmaktadır.[46]

İsmail'in türbesi geçmişe bakıyorsa, Tim'deki mozole de geleceğe işaret ediyordu. 977-978 tarihli bu ufak yapı (iki yandan da tam olarak 5,5 metreydi) Buhara'daki türbeden en fazla iki kuşak sonra yapılmıştı. Bu durum yeni değerlerin nasıl da çabuk kabullenildiğini

44 Bamiyan mağaraları gibi. Bkz., Klimburg-Salter, *The Kingdom of Bāmiyān*, fig. 62, 72.
45 Shamsiddin Kamoliddin, "On the Origins of the Place-Name "Bukhara," http://www.transoxiana.org/12/kamoliddin-buxara.php.
46 A.g.m.

göstermektedir.[47] Buradaki asıl gaye gelenlerin keyif almalarını değil, korkuyla karışık bir hayranlık duymalarını sağlamaktı. Yine ismi bilinmeyen mimar ziyaretçilerin amaçsızca gelmelerini istemiyor, aksine tek girişin üstünde bir tiyatro sahnesi gibi yükselttiği haddinden fazla uzun kemerli kapının (*piştak*) önünde hayrete düşmelerini arzuluyordu. Bu kapı ister istemez ziyaretçinin dikkatini içerideki mezara ve yine orada gömülü bilinmeyen şahsa (muhtemelen mukaddes birisiydi) yöneltmesini sağlamaktaydı. Gayet mütevazı ölçülere sahip olmasına rağmen gittikçe yayılan ve hâkim olmaya başlayan mimarinin öncü bir dönüm noktası niteliğindeydi. Bu mimari daha sonra Orta Asya'da, hatta İslam âleminin tümünde bir standart olarak kabul edilecekti.

İsmail'in türbesi ziyaretçilere kendilerini bağımsız ve özsaygı sahibi soylular olduklarını hissettirirken Tim'deki mozole ise ziyaretçileri otoritenin, ki burada otorite dinîydi, önünde iki büklüm olmuş aciz kullar seviyesine indirgiyordu. Devletle bağı olan Buhara'daki türbe dinî bir havaya sahip değildi ve bu türbede entelektüel ve estetik yanlar öne çıkmaktaydı. Tim'dekinde ise, aksine, orada medfun olan mukaddes adamın dindarlığı ve muhtemelen mensubu bulunduğu ulemanın buyurgan otoritesi göze çarpmaktaydı. Yaklaşık 944 ilâ 977 seneleri arasında Samanî devletinin gücü ve buna bağlı olarak da Rûdekî'nin döneminde görülen entelektüel ve estetik özgüvenin ciddi biçimde azalması, buna karşılık ulemanın sesini daha çok duyurmaya başlaması tesadüf olabilir miydi?

Rûdekî'nin hamisi II. Nasr zor bir insandı. Hastalıklarla geçen bir çocukluğu olmuştu. Babasının bir yolsuzluk skandalından ötürü öldürülmesinin ardından dokuz yaşında tahta çıkmıştı.[48] Çok küçük olan bu çocuk hükümdar, veziri Ceyhanî'nin tarafından kolaylıkla baskı altına alınmış, ardından da senelerce kendisini kabul ettirmekle uğraşmıştı. Bu sebeple gayet fevri davranışları olan Nasr'ın vezirleri ve maiyetindekiler kendisinden gelen talepleri iki gün geçmeden uygulamama kararı almışlardı.

---

47 Bu yapı Pugachenkova'nın çalışmasından önce pek bilinmemekteydi. G. A. Pugachenkova, "Mazar Arab-Ata v Time," *Sovetskaia arkheologiia* 4 (1961), s. 198–211.

48 Luke Treadwell, "Ibn Aafir Al-Azdi's Account of the Murder of Ahmad B. Ismail, Al-Salamani and the Succession of His Son Nasr," içn. *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*, Cl. 2, s. 411.



Figür 8.2. Özbekistan, Tim'de Samanîler döneminden kalma bir mozole (977-978). Tiyatro sahnesini andıran yüzü dikkatleri kapıya yöneltiyordu. Bu özellik o günden bugüne yapılan birçok İslamî yapının karakterini belirlemiştir. ■ Fotoğraf: Anvar Iliasov, Aiphoto, Özbekistan.

Aynı adam kültürün neredeyse ideal bir destekçisiydi. Düşüncelere olan ilgisi içtendi. Bugüne ulaşmış metinlerin anlattığına göre *meclis*lerde sıkı ilgisi ve hafife alınmayacak zekâsıyla tartışmalara girişiyordu. Olgunlaştığında Nasr, vezirinin yollar ve kentler hakkında takdire şayan bir kitap yazmış olmasından rahatsızlık duymamıştı. Kaldı ki Ceyhanî'nin yerine geçen Belamî'ye Hazar doğumlu Taberî'nin Arapça kaleme aldığı devasa ve etkili *Tarih'ül Rusûl ve'l Mülûk* (Peygamberler ve Melikler Tarihi) isimli eserini tercüme etmesini ve özetlemesini isteyen bizzat Nasr idi.[49] Hükümdar bu geniş dünya tarihi kitabının tercüme edilmesinin, özetlenmesinin ve hanedanlığı lehine birkaç yerde uygun değişiklikler yapılmasının Samanîlerin meşruiyet iddiasını güçlendireceğini gayet iyi anlamıştı.

49 Peacock, *Medieval Islamic Historiography and Political Legitimacy.*

Zengin bir yazı kültürünün varisleri olmaları Samanîlerin hiçbir zaman aleyhine olmamıştı. Buhara'da grafomani (yazı yazma hastalığı) öylesine yaygındı ki Ceyhanî'nin Çin'e gönderdiği elçi Ebu Dülef'in orada gördüğü her şeyi yazdığı kalın bir kitapla dönmüş olmasını kimse şaşırtıcı bulmamıştı. Kentin üç büyük camiinden birinin yanında bir yerde toplanmış kitapçılarda bu eser ve daha nice bin bir zahmetle çoğaltılmış, farklı dillerde eserler bulunmaktaydı. Kitapçılar arasındaki rekabet fiyatları kırıyor ve satıcıları hırslandırıyordu. Bir keresinde genç bir adam bu kitapçıları gezerek vakit geçirirken bir kitaba denk gelmişti. Bu kitap, bu genç entelektüele göre "anlaşılması imkânsız" olan Aristo metafiziğini açıkladığını iddia etmekteydi. Satıcı sokağın sonuna kadar gelerek fiyatı üç altına indirdiğini söyleyip genç adamı ikna etmişti. Bu genç adam İbn-i Sina idi. Aldığı kitap da Farabi'nin Aristo'ya ait *Metafizik* kitabını izah ettiği eseriydi. İşte bu kitabı okuması, bu umut vaad eden genç hekim ve filozofun hayatını değiştirecekti.[50]

996 yılı civarında on altı yaşında olan İbn-i Sina hasta hükümdara çare bulamayan hekimlere yardımcı olması için saraya davet edilmişti. Hükümdar, tavsiyesi sayesinde hastalıktan kurtulunca genç hekim hiç tereddüt etmeden sarayın kütüphanesini kullanmak istediğini söylemişti. İbn-i Sina'ya minnet borcu olan hükümdar kabul etmişti. İbn-i Sina Buhara'nın "Hikmet Ambarı" olan bu kütüphaneyi şöyle anlatmaktaydı:

> İçinde bir sürü oda olan bu binaya kabul edildim: Her bir odada sandıkların üzerine yığılı kitaplar vardı. Bir odadaki kitaplar Arap dili ve şiiri üzerineydi. Başka bir odada fıkıhla ilgili kitaplar vardı. Her bir odada işte böyle bir bilim dalı üzerine kitaplar bulunmaktaydı. Kadim eserlerin kataloğuna baktım ve ihtiyacım olanları talep ettim. Pek fazla bilinmeyen, daha önce hiç görmediğim ve daha sonra başka bir yerde de rastlamadığım kitaplar mevcuttu. Bu kitapları okudum, içlerindeki işe yarar bilgileri belledim ve herkesin kendi bilim dalındaki konumunu keşfettim.[51]

Halife Memûn'un Bağdat'taki kütüphanesi gibi Buhara'daki kütüphane de hem bölgedeki hem de bölge dışındaki kabiliyetli felsefeciler

50 William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation* (Albany, 1974), s. 33.

51 A.g.e., s. 37.



Figür 8.3. Hekimler ve deneyciler on birinci asırda üretilmiş olan bu zücaciye gibi kaliteli üretilmiş ekipmana ulaşabiliyorlardı. ■ Fotoğraf: Anvar Iliasov, Aiphoto, Özbekistan.

ve bilim adamları için kuvvetli bir mıknatıs görevi görüyordu. Samanî dönemi Buharası'nı teşrif eden bilgeler arasında şu isimler vardı; Nişabur'da doğmuş, Yunan düşüncesi üzerinde uzmanlaşmış ve yerel felsefecilerle çekişmiş Ebu Hasan Âmirî; İbn-i Amacur el-Türkî; ve matematikçiler Ebu'l Vefa Buzcanî ve Ebu'l Hasan Nazamî. Ayrıca çok sayıda dilbilimci gelmişti. Rabi ibn-i Ahmed el-Ahaveynî el-Buharî, Hakim Meyserî ve Ebu Sehl Mesihî gibi bugün bilinmeyen ama bin sene önce kendi alanlarında öncülük yapan hekimler vardı.[52] Samanî topraklarının muhtelif yerlerindeki tarihçiler de belli kent ve kasabaları anlattıkları eserler yazmışlardı.[53]

Bir grup olarak Buhara'nın bilgeleri Yunan bilgisine doymuşlardı ve Hint bilimleriyle de irtibat kurmak istiyorlardı. Tabiatın gizemlerini çözmek ve insanoğlunun kozmik düzendeki yerini açıklamak için aklı en iyi araç olarak gören yeni bilgiye ve hümanist kültüre karşı iştiyak

52 Negmatov, "The Samanid State," s. 88–89.

53 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 13.

hâlindelerdi. Filolog ve leksikograf olmak isteyen Ebu Mansur el-Seâlibî babası tarafından Buhara'ya getirilmişti. Talihi yaver gidince kentteki bilgelerin yaptıkları bir münazaraya katılma imkânı bulmuştu. Babası "Ah, evladım, bu asla unutulmayacak bir gün, bir dönüm noktasıdır. Çağımızın en kabiliyetli ve kıyas kabul etmez âlimlerine bir bak. Ben olmadığımda bu günü hatırla. . . . Öyle zannediyorum ki böylesi bir münazarayı bir daha görmen çok zor olacaktır," demekteydi.[54] El-Seâlibî Samanî Buharası'nın "ihtişamın hanesi, hâkimiyetin Kâbesi, çağın en öncü isimlerinin meclisi, dünyanın bilge yıldızlarının yörüngesi ve dönemin en büyük âlimlerinin panayırı" olduğuna kanaat getirmişti.

İçeride ve Dışarıda Şii Başkaldırısı

El-Seâlibî bütün coşkunluğuna rağmen bir meselede sessizdi: din. "En büyük âlimler" başlığının altında bilge fakihlere ve diğer dinî malumat sahibi kimselere yer verdiğini farz ediyordu. Daha büyük bir ihtimalle öne çıkan yüksek kültürün lâdinî tarafını ele alıyordu. Samanî yüksek kültürünün özgür düşüncedeki önderleri dini, olsa olsa, avamın işine yarayacak şekilde aklî gerçeklerin sembolik temsili olarak görme eğilimindelerdi. El-Seâlibî de sadece Samanî devletinin sınırları dâhilinde kalmayıp bütün İslam âlemine yayılan Sünni-Şii ayrılığında kenarda durmak istemiş olabilirdi.

Gariptir ki Müslümanlar arasındaki bu hizipleşme İslam'ın bölgedeki en yaygın din hâline gelmeye başladığı zamana tesadüf etmektedir. Araplar tarafından fethedilen bölgelerdeki başka dinlere mensup olanlar İslam'a geçmiş ya da göç etmişlerdi. Diğerleri başarılı bir biçimde yalnızlaştırılırken bazıları da İslamî düzenle barışma yoluna gitmişlerdi. Önceleri Müslümanlar Zerdüştleri, Budistleri, Hristiyanları veya Yahudileri "öteki" olarak addederken artık bu sıfatı anlaşamadıkları diğer Müslümanlara takıştırıyorlardı.

Bağdat'taki halifeliğin gücünün azalması ve dinî otoritesinin zayıflaması yönetimi altındakilerin eski hınçlarıyla yeni hırslarını su üstüne çıkartmıştı. Örneğin İranlılar Abbasilerin yedinci asırda Sasani İmparatorluğu'nu yok etmesiyle beraber pasif hâle gelmelerini asla kabullenememişlerdi. İran'ın kuzeyindeki Büveyh kasabasından üç birader açığı

54 Frye, *Bukhara*, s. 59–60.

görüp hemen harekete geçmişlerdi. 934'de halifeye bağlı Türk askerleri mağlup ettikten sonra İran'ın çoğu yerini, Umman ve halifeliğin de belli bölgelerini ele geçirmişlerdi. Bu fetihleri sonucunda halifelik bir İran imparatorluğuna dönmüştü. Başkentleri Rey (günümüzdeki Tahran'ın hemen doğusunda kalmaktadır) İslam'ın yükselişinden itibaren baskılanmış olan Pers siyasî kimliğinin yeniden ortaya çıktığı bir merkez olmuştu. Aynı zamanda bu başkentte ciddi entelektüel faaliyetler de yürütülmeye başlanmıştı. Tüm bunlar tam da Samanîlerin yükselişe geçtiği senelerde yaşanmaktaydı.

Şu nokta önemlidir ki, bilinen isimleriyle Büveyhîler Şii, halife ise Sünni idi.[55] Fakat Büveyhîlerin Sünni olmasına rağmen halifenin kağıt üzerindeki otoritesini muhafaza etmek için bir sebepleri vardı: rakip bir halifelik ortaya çıkmıştı ve üstelik de Şii idi.[56] Başkenti Kahire olan Fatımî devleti Şia'nın İsmailî mezhebine mensup kimselerce kurulmuştu. Hâl-i hazırda Mısır ve Kuzey Afrika'ya hâkim olan bu devletin idarecileri gözlerini doğuya dikmişlerdi. Bu durum İslam dünyasındaki iki büyük güç merkezinin de Şiilerin elinde bulunduğu gerçeğini vurgular nitelikteydi. Birçokları İslam dünyasının Şii hegemonyası dönemine girdiği kanaatindeydi. Araştırmacılar Şiilerin siyasî ve entelektüel idareyi ele geçirdikleri, 950-1050 yılları arasındaki bu dönemden "Şia asrı" diye bahsetmektedirler.[57]

Bu varsayılan yeni dinî hegemonyanın gerçekliği "Şia asrı" ifadesinin hatıra getirdikleri kadar etkileyici değildi. Fatımîler için ticareti canlandırdıkları ve diğer dinlere karşı gayet müsamahalı davrandıkları söylenebilir. Samanîler ve Büveyhîler gibi Fatımîler de fikir dünyasına açıklardı ve birçok din âlimine cömertçe destek olmuşlardı. Kahire'deki El-Ezher camiinde kurdukları bir medrese, 1961'e kadar sadece dinî ilimler okutuyor olmasına rağmen, daha sonraları kendini "dünyanın ilk üniversitesi" olarak lanse edecekti.

Bununla beraber sorunlar da vardı. İsmailîlerin İslam ile hem rasyonalizmi hem de neoplatonculuğu harmanladıkları maneviyat formu

55 Büveyhîler hakkında bkz., John J. Donohue, *The Buwayhid Dynasty in Iraq, 334H./945 to 403 H./1012. Shaping Institutions for the Future* (Leiden, 2003); ayrıca bkz., Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, s. 212–49.

56 İran'da Şiiliğin bu kolu için bkz., Farhad Daftary, "The Medieval Ismailis of the Iranian Lands," içn. *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*, Cl. 2, s. 43 vd.

57 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 Cl. (Chicago, 1974), Cl. 2, s. 36.

pek anlaşılmamıştı. Sünni olan birçok Müslüman Şia'nın bu sır dolu koluna şüpheyle yaklaşıyorlar ve İran'daki Şii Büveyhîler gibi Kahire'deki bu halifeliği gayr-ı meşru görüyorlardı. Aynı zamanda, Fatımîler emniyetleri için paralı askerlerin eline mahkumlardı. Bu paralı askerler önceleri Kuzey Afrika'dan gelen Berberî kabile mensuplarıyken sonraları yerlerini Kuzey Kafkasya'dan gelen Çerkez-Türk askerlere bırakmışlardı. Bu sebeple sürekli olarak bir iç savaş tehlikesi söz konusuydu.

Büveyhîlerin zayıflıklarıysa daha büyüktü. Asla tam bir devlet olamamışlardı. Başkalarınınki bir yana, kendi topraklarını bile kontrol etmekten aciz, gevşek bir hanedanlıklar konfederasyonuydu. Bundan dolayı da hem kendilerinin hem de kontrol altında tuttukları Bağdat'taki halifeliğin enerjisinin çoğunu içeriye ya da Kahire'deki rakip halifeliğe harcıyorlardı.

Büveyhî iktidarının kırılganlıkları ve Kahire'deki rakip halifeliğin sorunları kuvvetli bir iradeye ve bu iradeyi destekleyecek bir orduya sahip olan herkes için bir fırsat yaratmış oluyordu. Tüm bu gelişmeler yaşanırken ellerinde güç bulunduran Samanîler meydan okuyabilirlerdi. Yükselişleri sayesinde İranî dünyada güçlü ve kendine güvenen bir Sünni hanedanlık ortaya çıkmış olmuştu. Şimdi siyasallaşmış dinle birlikte gelen dogmatizmin ağına düşmeden Rey ve Kahire'deki Şiilere karşı bir denge unsuru olabilirdi. Aslına bakılırsa, birçok açıdan onuncu asırdaki Buhara oldukça hoşgörülü bir yerdi. Mutezileyi ve diğer kenarda kıyıda kalmış gruplara şüpheyle yaklaşmakla beraber sözüm ona hoşgörülü İspanya'daki gibi bu grupların kitaplarını kütüphanelerden çıkarttırmamışlardı.[58] Kısacası Samanî hükümdarları hem dışarıdan gelen Şii baskılarına başarıyla karşı koymuşlar hem de nispeten açık bir toplum olmayı sürdürebilmişlerdi. Fakat içerideki Şiilerle mücadele etmekte bu denli başarılı olamamışlardı.

Kuzey Afrika'dan Buhara'ya gelen İsmailî misyonerler başta bir sorun yaratmamışlardı. Aralarında Afganistan'ın doğusunda doğmuş, usta bir neoplatoncu filozof olan Ebu Yakup el-Sicistânî gibi Orta Asyalı bilge isimler de vardı.[59] Başlarda bir çatışmanın olmamasının

---

58 Gafurov, *Istoriia tadzhikskogo naroda*, Cl. 2, s. 179; Hugh Kennedy, "Sicily and Al-Andalus under Muslim Rule," içn. *The New Cambridge Medieval History*, Cl. 3, s. 614.

59 Paul Ernest Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani* (Cambridge, 1993).

sebeplerinden biri bu misyonerlerin yüksek zümrelere odaklanmış ve gizlilik içinde çalışmış olmalarıydı. Bu misyonerler Buhara'ya gelmeden önce Nişabur'daki Samanî valisinin ve Afganistan'ın batısındaki birçok kentin hükümdarının dostluğunu kazanmışlardı. Buhara'ya geldiklerinde önce II. Nasr'ın katibini ardından da kendini İsmailî mezhebine girmeye ikna etmişlerdi.

Sürecin el altından yürütülmüş olması bu mezhep değişiminin, içinde birçok İsmailînin de bulunduğu karışık bir gizli grup olan İhvan-ı Safa adına yapıldığını göstermektedir. Bu grubun üstatları "hiçbir ilimden korkmayacağıma, hiçbir kitabı hafife almayacağıma ve tek bir inanca körü körüne bağlanmayacağıma" şeklinde yemin ediyorlardı.[60] Hepsi bir yana, kendilerinin "tek ilke, tek sebep ve tek dünya" etrafında toplandıklarını ve "tek Ruh'tan ortaya çıktıklarını" düşünüyorlardı. Belli bir dine mensup olmadıkları iddiasında olan İhvan-ı Safa kendilerini tamamıyla bağımsız ve aklın götürdüğü her yere gitmekte özgür olarak görüyorlardı. Bu anlayış onları matematiğe, bilime, mantığa ve felsefeye götürmüştü.[61] Bu daha yüksek bilgi arayışlarında, bu tamamıyla seçkinci olan hareket yıldız ilmi, mistisizm, nümeroloji ve Kur'an'ın sembolik yorumunu da kapsayan ezoterik bilginin de peşine düşmüştü. Akıl ile mistisizmin etkili biçimde birleştirilmesi İbn-i Sina'nın düşüncesine kuvvetlice nüfuz edecekti.

Sünni din anlayışının Buhara'daki önderleri, bazı devlet yetkililerinin bu radikal Şiiler ile birlikte hareket etmesi karşısında dehşete düşmüşlerdi. Türk muhafızlarla birlik olan ulema 943'de bir isyan başlatarak Nasr'ı tahttan indirmiş, İsmailî misyonerleri ve bu misyonerlere arka çıkan veziri idam ettirmiş ve takipçilerini baskı altına almıştı. Gözlerine mil çekilen Rûdekî de Buhara'dan kovulmuştu.

Hikâye burada bitmemişti. Tus'ta Firdevsî'ye sahip çıkan Ebu Mansur da dâhil olmak üzere birçok eyaletin valisi faal birer İsmailî olarak hayatlarını sürdürmektelerdi. Bu esnada yeni bir İsmailî grup da Buhara'daki sarayda ve bugün Afganistan'da kalan Herat'ta kendi İslam anlayışlarını

---

60 Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, s. 166; ayrıca bkz., Peacock, *Medieval Islamic Historiography and Political Legitimacy*, s. 25 vd; Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 79 vd.

61 Alessandro Bausani, "Scientific Elements in Isma'ili Thought: The Epistles of the Brethren of Purity," içn. *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Tahran, 1977), s. 123–37.

yaymaya devam etmektelerdi. İsmailîlerin devletten tasfiye edilmelerinden iki kuşak sonra genç İbn-i Sina kuvvetli bir İsmailî ailede büyüyecek ve İsmailî âlimlerden ders alacak ve İsmailîlerin ortaya koyduğu rasyonalizm ile mistisizmin harmanından da hayatı boyunca vazgeçmeyecekti.

Sessiz Kalmayan Gelenekçi Çoğunluk

Samanîler dönemindeki Buhara'nın yüksek zümreleri akılcılığa, özgür düşünceye ve İsmailîliğe açıklardı belki ama kent aslında gelenekçi Sünni İslam'ın bir kalesi konumundaydı. İran'da Büveyhîler ve Mısır'da Fatımîler yükselişe geçmeden önce bile Buhara uleması ve Orta Asya'nın başka yerlerindeki diğer âlimler kendilerini doğru inancın (Sünnilik) muhafızı addediyorlardı.

İdeolojik yelpazede yer alan insanlar için söz konusu olan en büyük soru İslam âleminde iktidarın ve hukukun kaynağıyla ilgiliydi. Muhammed'in 632'de ölmesinin ardından ilk zamanlarda her halife doğrudan biatları alıyordu. Fakat daha sonra bu uygulamaya şiddetle karşı çıkılmış ve 661'de Muhammed'in amcasının oğlu ve damadı olan dördüncü halife Ali öldürülmüştü. Daha sonra Şii diye anılacak olan Ali'nin taraftarlarının hukuku tanımlayacak ve yorumlayacak Peygamber soyundan bir imam olması gerektiğini savunduklarına değinmiştik. Bunlara karşı, Horasan'da doğan proleter Harici hareketinin de müminlerin liderinin soy değil ahlakî saflığa göre seçilmesi gerektiği savını ileri sürdüğünü belirtmiştik. Şimdi de Yunan klasiklerinden etkilenmiş bazı entelektüeller irfanın ve eleştirel düşünme kapasitesinin sivil otoritenin temeli olması gerektiğini öneriyorlardı.

Gelenekçiler olarak adlandırılacak olan grup tüm bu akımlara ve hareketlere gayet basit bir formülle cevap vermişti. Bu gruba göre hukukun ve iktidarın yegâne kaynağı Kur'an ve hadis idi. Kur'an Allah'ın kelamıydı. Allah'ın elçisi de sahabelerle yaptığı sohbetlerde hem uygulamaya dönük hem de felsefî meselelerde rehberlik edecek bir servet bırakmıştı. İlk başlarda sahabeler hadisleri ağızdan ağıza nakletmişlerdi. Takip eden asırlarda insanlar bu hadisleri derlemeye ve yazıya geçirmeye başlamışlardı. İlk hadis toplayıcılarının çoğu Orta Asyalıydı.[62] Takip ettikleri kimseler gibi gelenekçi anlayışa sıkı sıkıya sarılmışlardı. Bu anlayışa göre Peygamber'in

62 A. Paket-Chy ve C. Gilliot, "Works on Hadith and Its Codification, on Exegesis and Theology," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 91.



Resim 1. Belh surlarının bugünkü durumu. "Kentlerin anası" olarak bilinen kudretli Belh Hindistan, Çin ve Orta Doğu ile yürütülen ticaret sayesinde müthiş bir servete ve çok uluslu bir düşünce zenginliğine kavuşmuştu. ■ Kenneth Garrett / National Geographic Stock.



Resim 2. Tacikistan Sayod'da onuncu asra ait bir ev. Arap istilâsından hem önce hem de sonra Orta Asya'nın zengin kent sakinleri parlak renklerle boyanmış duvarları, akan suyu ve ısıtmayla soğutma sistemi olan evlerde oturmaktalardı. İç dekor, Sayod Hemedani bölgesi, Hatlon ili, 9.-11. asırlar. ■ Hamrokhon Zarifi ve D. Nazriev, ed., *Tajik Arts and Crafts: Through Centuries*, İkinci Baskı (Duşanbe, 2010), 190. Hamrokhon Zarifi'nin izniyle.



Resim 3. Harezm'de kağıt imalatı. Orta Asyalılar emici ve sert olan dut ya da bambu liflerinden değil Çinliler gibi pamuk liflerinden kağıt üretmişlerdi. Bu kağıt Orta Asya'dan batıya giden en kaliteli üründü. ■ Harezm Memûn Akademisi, 532 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı ile kurulmuş olan Özbekistan Bilimler Akademisi (Taşkent, 2006), 67.



Resim 4. Eski ismiyle Efrasiyab olan Semerkant'ta altıncı asırdan kalma bir fresk. İdarecilik, diplomasi, millî destanlar ve dinin dünyası mahallî idarecilerin saraylarının duvarlarını süsleyen canlı resimlerde bir arada görülmektedir. ■ Fotoğraf: S. F. Starr.



Resim 5. Tacikistan Balalık Tepe'deki bir evde bulunan duvar resmi. İslamiyet öncesi Orta Asya'da zihin dünyası birlikte yaşamla yeşermişti. ■ Guitty Azarpay, *Sogdian Painting: The Pictorial Epic in Oriental Art* (Berkeley, 1981), Resim 3.

Resim 6. Aristo'nun eserlerini Avrupa'ya tanıtan ya da yeniden tanıtan isimlerin başında gelen Ebu Maşer el-Belhî'nin astroloji hakkındaki bir risalesinin on beşinci asırdaki bir Mısır nüshası.



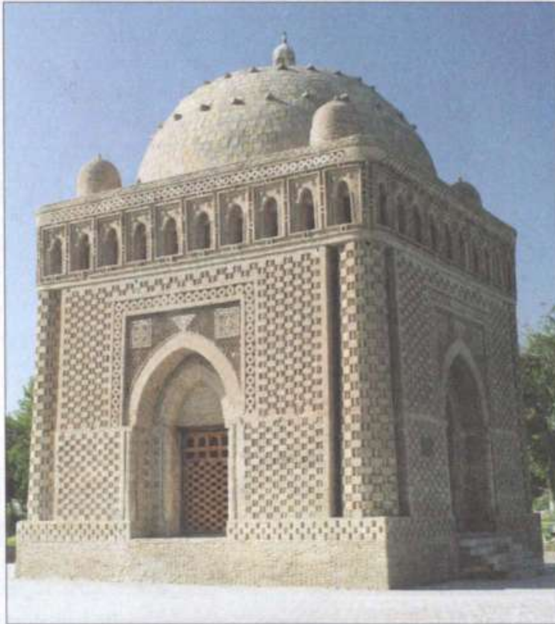
Resim 7. Nişabur'daki bir hamamda cazibeli bir kadın tasviri. Kur'an'ın insan tasvirini yasaklayan hükmü genelde görmezden gelinmekteydi. ■ Charles K. Wilkinson, *Nishapur: Some Early Islamic Buildings and Their Decoration* (New York, 1986), fig. 33, The Metropolitan Museum of Art. Image © The Metropolitan Museum of Art.



Resim 8. Yedinci asrın başlarında Halep'in kuşatılmasının bir tasviri. İranî dünya kadim kahramanlarını eskiden beri anmaktaydı ama Firdevsî'nin *Şehnâme*si işi başka bir boyuta taşımıştı. ■ "Anushirvan besieges the Rumis in Aleppo," 942/1536, BL, Add. 15531, 460b. © The British Library Board.



Resim 9. Firdevsî'nin *Şehnâme*si'ndeki en önemli sahnelerden biri olan Rüstem'in yanlışlıkla cesur oğlu Sühreb'i öldürmesinin minyatürü. ■ Oxford Üniversitesi, Bodleian Kütüphanesinin izniyle. Sn. Ouseley Add. 176, dosya 92a.



Resim 10. Tasarımında hem Zerdüşt hem de Budist unsurların yanı sıra geleneğin izlerini ve göçebe tezyinatını barındıran onuncu asırda yapılmış İsmail Samanî'nin Buhara'daki türbesi. ■ Fotoğraf: Alastair Rae.

Resim 11. Harezm, Ürgenç'te M.S. 1000 senesi civarında toplanan düşünürlerin arasında antik dönem ile Rönesans arasındaki zamanın en büyük zihinleri de bulunmaktaydı. O dönemden kalma bu minyatür derin bir tartışmayı tasvir etmektedir. ■ Harezm Memun Akademisi, 532 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı ile kurulmuş olan Özbekistan Bilimler Akademisi (Taşkent, 2006), 64.

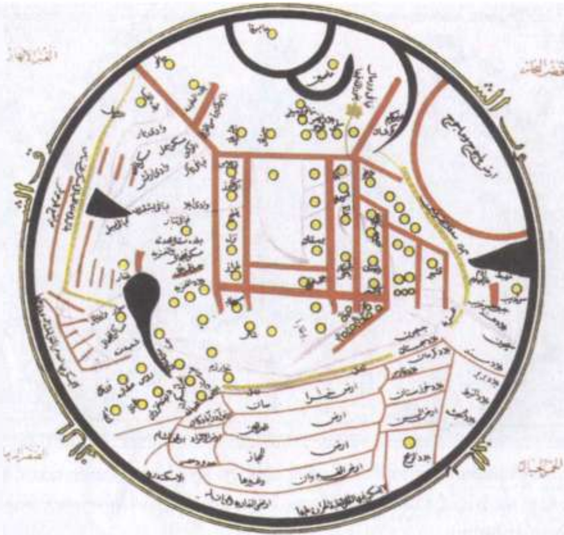
Resim 12. Birûni ay tutulması sayesinde vakti ve mesafeyi ölçmeyi keşfettiğinde otuz yaşında ancak vardı. *Kitâbü't-Tefhim fî Evâil-i Sınâati't Tencîm* (Astroloji Sanatı Hakkında Başlangıç Kitabı) eserinin bir nüshasında keşfi anlatılmakta. ■ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study* (World of Islam Festival Publ. Co., 1976).



Resim 13. Peygamber takvimin güneş vaktiyle tam uyum içinde olduğunu anlamak için saat ya da gün ilave edilmesi anlamına gelen arakatman ayarına karşı çıkmıştı. Bu durumu kitabında eleştiren Birûni bu itirazın çok zarar verdiğini iddia etmişti. ■ Bibliothèque nationale de France'ın izniyle. Ebu Reyhan Muhammed bin Ahmed el-Birûni, *El Âsâr'ül Bakiye (Maziden Kalanlar),* Fransa nüshası, Or. ms. Arabe 1489, dosya 5v.



Resim 14. İdrar tahlilinin teşhis için önemli olduğunu düşünen İbn-i Sina idrar numunelerinin incelenmesi gerektiğini söyleyerek Râzî'ye karşı çıkmıştı. *Kanun* isimli eserinde hastalar bu büyük hekime ellerindeki cam beherleri verip hastalıklarını öğrenmek için sıralanmış hâlde tasvir edilmişler. ■ U.S. National Library of Medicine, History of Medicine Collection.



Resim 15. Kaşgarlı Mahmut'un çizdiği Türkî halkların köken ve dil haritası. Bu tarz haritanın o dönemde devri geçmiş olsa da haritanın merkezine Mekke yerine Balasagun'u yerleştirerek ve Japonya'yı ilk defa bilinen bir haritaya dâhil ederek yenilik getirmişti. ■ Serik Primbetov, *Atlas Turan* (Almatı, 2008).



Resim 16. Kule şeklindeki minareleri ilk olarak Türkî hükümdarlar yaptırmış, daha sonra hızlı bir şekilde bölgede yayılmıştı. Birçok İranî grup da benzer minareler yaptırmaya başlamışlardı. Özbekistan, Carkurgan'da mimar Ali bin Muhammed Serahsî'nin tasarladığı 1108-9 tarihli minare. ■ OrexCA, Taşkent, Özbekistan, www.OrexCA.com.
Fotoğraf: V. Jirnov.



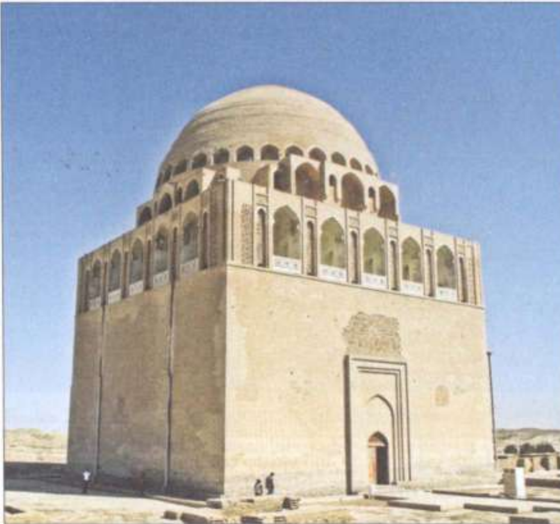
Resim 17. Gazneli Mahmut'u halifeden gelen cübbeyi giyerken gösteren tasvir. ■ Rashid al-Din, *History of the World*. Or. ms. 20. dosya 121r, Edinburgh Üniversitesi Kütüphanesi, Özel Koleksiyonlar Birimi.



Resim 18. 14 Ekim 1092'de İsmailî suikastçılar tarafından Nizamülmülk'ün katledilişini gösteren minyatür. Bu suikasttan sonra gelişen olaylar zinciri dâhilinde Gazalî'nin bunalımı da başlamıştı. ■ Topkapı Sarayı Müzesi. TSMK. H. 1653, dosya 360b.



Resim 19. Sultan Sencer sadaka dağıtırken. Bu alçakgönüllülüğü son Selçuklu hükümdarını kötü yazgısından koruyamamıştı. Minyatür Bihzâd'a atfedilir. ■ "The Old Woman Petitioning Sultan Sanjar," *Khamsah of Nizami*, c. 1490, dosya 18r, BL, Add. 25900. © The British Library Board.



Resim 20. Sencer'in Merv'deki türbesi. Çift kubbeli olup başkentten tüm gün süren seyahat boyunca görülebilecek olan bu türbe Batı'daki kubbeli yapılara örnek teşkil etmiştir. ■ Peretz Partensky/ Langton Labs.



Resim 21. Bir Moğol kuşatması. Moğol savaşçılar müdafaayı kırmak için mancınık ve neft yağı kullanmaktalardı. ■ Rashid al-Din, *History of the World*. Or. ms. 20. dosya 124v., Edinburgh Üniversitesi Kütüphanesi, Özel Koleksiyonlar Birimi.



Resim 22. Cengiz Han'ın o dönemde yaşamış bir Çinli sanatçı tarafından yapılan tasviri. Tasvirde kana susamış bir kumandandan ziyade stratejist olarak gösterilmektedir. ■ Çin Halk Cumhuriyeti, Tayvan, Ulusal Saray Müzesi.



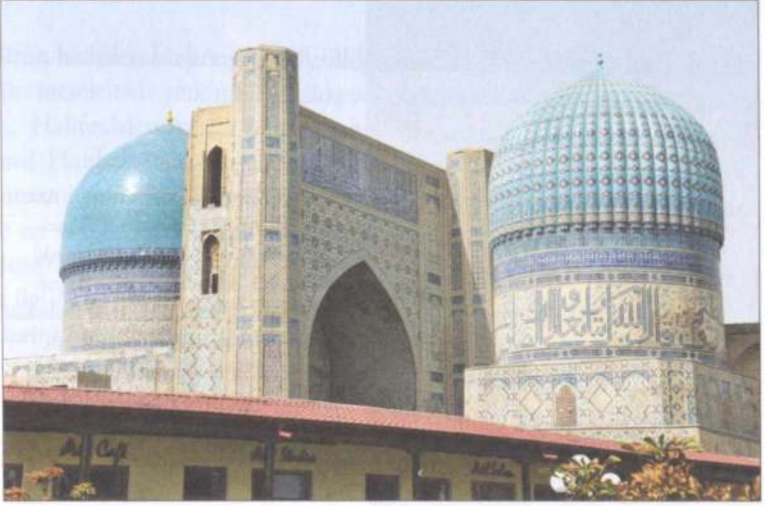
Resim 23. Merâga'daki rasathanenin kurucusu Horasan doğumlu Nasirüddin Tusî (1201-1274) farklı milletlerden oluşan bilim adamlarıyla birlikte çalışmalar yaparken. ■ İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İstanbul.



Resim 24. Bihzâd tarafından yapılan bir Timur tasviri. ■ "Timur Receiving the "Subject Princes at his Ascension," from Zafarnama, c. 1485, ff82v–83r. The John Work Garrett Kütüphanesi, The Sheridan Kütüphaneleri, Johns Hopkins Üniversitesi.



Resim 25. Daha sonra bütün İslam âlemine yayılacak bir uygulama olan Timur'un yaptırdığı binaların hem içini hem de dışını parlak renkli çinilerle süsletmesi. ■ Fotoğraf: Brian J. McMorrow.



Resim 26. Timur'un Uygur karısı Bibi Hanım adına yaptırdığı devasa caminin inşaatı bittiğinde kemerleri çökmeye başlamıştı. Bu fotoğrafta Sovyet döneminde yeniden inşa edilmiş hâli görülmektedir. ■ Fotoğraf: Brian J. McMorrow.



Resim 27. Timur genelde kendi eserlerinin mimarlığını da yapmaktaydı. O dönemden kalma bu tasvirde Timur'un Semerkant'taki Bibi Hanım camiinin inşası esnasında işçilere emir verdiği gösterilmektedir. Minyatür Bihzâd'a atfedilir. ■ "The Construction of the Masjid-i Jami in Samarkand," *Zafarnama*, c. 1485, ff359v–360r. The John Work Garrett Kütüphanesi, The Sheridan Kütüphaneleri, Johns Hopkins Üniversitesi.



Resim 28. Bihzâd Herat'ta sanatını icra ederken Batı'da da Leonardo da Vinci, Michelangelo, ve Bellini vardı. Sonraki Müslüman hükümdarlar aynı Avrupalı monarkların Rönesans eserlerini toplaması gibi Bihzâd'ın eserlerini toplamışlardı. Bu eskiz de Bihzâd'a atfedilmektedir. ■ Harvard Sanat Müzesi/Arthur M. Sackler Museum, Gift of Philip Hofer in honor of Stuart Cary Welch, 1972.299. Fotoğraf: Katya Kallsen. © President and Fellows of Harvard College.



Resim 29. Osmanlı İmparatorluğu'nda astronomi çalışmaları yürütme gayretleri, karşı çıkılması ve ilgi gösterilmemesi yüzünden, tasvirde de gösterildiği üzere, başarısız olmuştu. Aynı durum İran'daki Safevîlerde ve Hindistan'daki Babürlülerde de yaşanmıştı. ■ Şehinşehname. Dosya numarası 1404, dosya 57a, İstanbul Üniversitesi.

bütün hadisleri bir araya getirilebildiği takdirde hukuka ve hayata ilişkin tüm meselelerde yetkin bir şekilde yol göstericilik yapabilirlerdi.

Halife Memûn ile olan meşhur karşılaşmasında Mervli Ahmed ibn-i Hanbel bu yeni gelenekçiliği hayatı pahasına müdafaa etmişti. Zaman içerisinde Patricia Crone'un verdiği isimle "Hadis Grubu" içinde en saygın kimse olmuştu. Gittikçe genişleyen bu "Hadis Grubu" Mutezileye ve akılcılara karşı çıkan tamamıyla gelenekçi ve sadece zahir ile ilgilenen kimselerden oluşuyordu.[63] Bir nesil içerisinde halifeler yetkilerini bu dogmayı topluma empoze etmek için kullanır olmuşlardı.

Ahmed ibn-i Hanbel kendisini yargılayan son zorbadan biraz daha fazla yaşamıştı. Memûn'un yaptırdığı imtihanların üzerinden birkaç sene geçmişti ki Buharalı genç bir adam, Muhammed el-Buharî (810-870) bu yaşlı muhaddise on altı seneden beridir topladığı hadislerden oluşan eserini sunmuştu. Buharî'ye göre eserdeki hadisler titizlikle seçilmiş ve metin özenle düzenlenmişti. Ardından eserini halkın da okuması için çoğaltmış ve Orta Asya'nın dört bir yanında, binlerce kişi önünde savunmaya başlamıştı.

Bu süreçte Buharî'nin *El-Câmi'ul Müsnedi's Sahihi'l Muhtasar min Umûr-i Resûlillâh Sallallahü Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmihi* (Sahih-i Buharî) isimli eseri İslamî kanunların temel unsuru ve Kur'an'dan sonraki ikinci mukaddes kitap konumuna gelmiştir. Herkes tarafından kabul edilen bu konumunu bugün dahi sürdürmektedir. Buharî'nin Buhara ile olan yakın münasebetlerinden ötürü kente "İslam'ın Kubbesi" denilmeye başlanmıştı. Buharî 870'de öldüğünde İsmail Samanî yirmi bir yaşındaydı. Buharî'nin kentin dışında yer alan türbesi İslam âleminin çeşitli yerlerinden gelen Müslümanların en büyük ziyaretgâhlarından biri olmuştur.[64]

Muhammed vahiy almaya başladıktan sonra yirmi sene kadar yaşamıştı. Bu sebeple de kendisine atfedilen hadis sayısı akıllarda soru işareti oluşturmaktaydı. Dahası, rivayet etme ve rivayetin nakledilmesi süreci hadis sayısını kat be kat artırmıştı. Hadislerin doğrulukları ve özgünlükleri noktalarında ciddi sorunlar vardı. Birçok râvi aynı hadisi başka türlü rivayet edebiliyordu. Çocuklukta oynanan kulaktan kulağa

63 Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh, 2004), s. 130–41.

64 "İslam'ın Kubbesi" tabirini kullanan Ebu Bekir Narşahi'dir (899-959), *History of Bukhara*, s. 56; ayrıca bkz. Jonathan Brown, *The Canonization of Al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon* (Leiden, 2007).

fısıldama oyunundaki gibi rivayet edilme sürecinde hadislerin mesajı değişiyor ve sonunda anlaşılmaz bir şeye dönüşüyordu. İnsanların hadisler üzerinde kendi işlerine yarayacak şekilde oynamalarının önünde bir engel yoktu. Daha da kötüsü çoğu insanın meselelerin Peygamber'in sözlerinin alıntılanmasıyla hallolacağına olan inancı resmen sahtekârlığa davetiye çıkartıyordu. Peygamber'in bir kenti diğerine karşı övdüğünden tutun da bir milleti diğerinden daha güvenilir bulduğuna kadar, ortada binlerce uydurma hadis vardı.

Sahte hadislerin çoğu belli bir dinî ya da siyasî konumu güçlendirmek adına uyduruluyor ve yaygınlaştırılıyorlardı.[65] Özellikle halifelerin iktidarlarına karşı kullanılabilecek olanlarla aklın sınırlarını daraltanlar popülerdi. Dokuzuncu asır itibariyle hadis uydurmak âdeta bir endüstri hâline gelmişti. Hem dinî hem de din dışı konularda uydurma hadislerle savaşlar yapılıyordu.

Muhammed 630'da[66] vefat etmişti. Bu tarihten neredeyse yüz elli sene sonra kadar hadislerin toplanma süreci hız kazanmıştı. Belirsiz bir dünyada kesinlik bulma umudu binlerce uzman ve amatör kimseyi bugün sözlü tarih diye anılan alana yöneltmişti. İslam hukuku üzerinde uzmanlaşmış Alman araştırmacı Joseph Schact hepsi olmasa bile hadislerin çoğunun izinin en fazla sekizinci asra kadar sürülebildiğini iddia etmektedir.[67] Mesele bu olsun ya da olmasın, asıl derleyicilerin hiçbirisi sözlü geleneğin özgünlüğünden şüphe duymamışlardı. Hadis derleyiciliği yapanların çoğunun Orta Asyalı olduğunu ve ilk derlemelerin Merv'de yapıldığını daha önce belirtmiştik. Belh, Tirmiz ve diğer merkezlerdeki âlimler de faaliyet hâlindelerdi.[68] Bölgedeki hadis derleyicilerinin dört yüz kadarının isimleri bilinmektedir.[69] Bu rakam bütün

---

65 C. Gilliot, "Theology," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 123; ilginç örnekler için bkz. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 35–36.

66 Yazar 320. sayfada vefat tarihini 632 olarak verirken burada 630 şeklinde vermiştir. (ç.n.)

67 Joseph Schacht, *Origins of Muhammedan Jurisprudence* (New York, 1950).

68 A. Paket-Chym, "The Contribution of Eastern Iranian and Central Asian Scholars to the Compilation of Hadiths," içn. History of Civilizations of Central *Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 91.

69 M. M. Khairullaev, ed., *Iz istorii obshchestvenno-filosofskoi mysli i volnodumiia v Srednei Asii* (Taşkent, 1991), s. 26. Bir Afgan âlim 1.200'den fazla muhaddisin olduğundan bahsetmekteydi: Adam Mez, *The Renaissance of Islam* (Yeni Delhi, 1995), s. 247.

İran ve Arap dünyasındaki rakamdan daha fazladır. Bugün Türkmenistan sınırlarında kalan, Ceyhun Nehri'nin kenarındaki Âmul (Türkmenabad) isimli tek bir kasabada on kadar muhaddis vardı.[70]

Hadis derleyiciliğinden önceki bin sene boyunca bölgedeki Zerdüşt rahipler, Budist keşişler ile Hristiyan, Yahudi ve Maniheist âlimler kendi inançlarının metinlerini derliyorlar, kayıt altına alıyorlar ve tercüme ediyorlardı. Hadis toplayıcılığı da bu geleneğin bir devamı olabilir miydi?

Muhammed El-Buharî: Bir Yetimin Arayışı

Dokuzuncu asrın başı itibariyle doğudaki İslam âlemi söylendiğine göre Muhammed'e ait olan hem uydurma hem de sahih hadisler deryasında yüzüyordu. İbn-i Hanbel tek başına yirmi dokuz bin, Buharî ise yetmiş binden fazla hadisi duyduğunu ve ezberlediğini iddia ediyordu.[71] Benzer şekilde yaklaşık yetmiş bin "râvi" ile görüşülmüş ve şartlar elverdiğince sorgulanmıştı. Çelişkili delillerin bu ana kaynağı, acilen bir doğruluk soruşturması yapılması ihtiyacını ortaya çıkartmıştı. Bu görevi üstlenecek olanlar da yine Orta Asyalı âlimlerdi. Görev tamamlandığında dünya üzerindeki Sünni Müslümanlar sadece altı derlemeyi yetkin ve özgün olarak kabul etmişlerdi. Bunlardan beş tanesi Orta Asyalı âlimlerin çalışmalarıydı.[72] Bu beş çalışmanın arasında yer alan Buharî'nin eseri bütün dünyada rakipsiz addedilmişti.

Buharalı Muhammed küçük yaşta yetim kalmıştı. Hayatı boyunca süren bir otorite ve rehber arayışının bu durumla ilgili olduğu tartışılabilir. Hayatı hakkındaki bilgilere göre yedi ya da sekiz yaşında Kur'an'ın tamamını ezberlemiş, bir sene sonra da hadis toplamaya başlamıştı. Babasından hatırı sayılır bir miras kalmıştı. Öyle ki on altı yaşındaki Buharî annesi ve biraderiyle birlikte Hac farizasını yerine getirebilmiş, sonraki birkaç seneyi Arabistan'da İslam'ın mukaddes mekânlarını ziyaret ederek Mekke ve Medine'deki hadis toplayıcılarıyla birlikte geçirebilmişti. Sonraki on altı sene boyunca Buharî seyahat edecek, hadis öğretecek, binlerce râvi ile görüşecek ve *Sahih-i Buharî*'yi kaleme alacaktı. Hayatının son yirmi senesini de Nişabur ve Buhara'da talebelerine ayıracaktı. Bu süre

70 Alzhir Ahmet, "Amulyn Hadyscy Alymlary," *Miras* 35, 3 (2009), s. 87–92.

71 Ghassan Abdul-Jabbar, *Bukhari* (Londra, 2007), s. 10 ve 109.

72 Nişaburlu Ebu Müslim, Tirmizli Tirmizî, Sistanlı Ebu Davud, Horasan, Nesâlı Nesâî ve Buharî.

zarfında yine, sık sık kitabı için seyahate çıkacaktı. Orta çağda yaşayan bir biyografi yazarı Buharî'nin farklı meclislerine katılanların toplam sayısının doksan binden fazla olduğu tahmininde bulunmuştu.[73]

Okçuluğa olan tutkusu dışında Buharî, hiç evlenmeyerek ve resmî yetkililerle hiç temas kurmayarak, tamamıyla çalışmasına odaklanmıştı. Bir hükümdar kendisinden eserinin bir nüshasını göndermesini talep ettiğinde Buharî dinî olmayan otoritelere cevap vermekle yükümlü olmadığını belirterek reddetmişti.[74] "Zayıf" olduklarını düşündüğü râvileri eleştirmek için kullandığı ölçülü dilden anlaşıldığı kadarıyla Buharî oldukça yumuşak başlı birisiydi. Bu durumda hem Nişabur hem de Buhara'da kendisini değerlendirmelerine itiraz eden ve dâhil ettikleri ve dışarıda bıraktıkları yüzünden suçlayan diğer hadis âlimleriyle kindar tartışmaların ortasında bulmuş olması daha da şaşırtıcı olmaktadır. Buharî'nin çalışmasının daha sonraları âdeta kutsallaştırılmış olduğu göz önüne alındığında, itirazların çoğunun kendi döneminde yaşamış ve kendisi kadar meseleye hâkim olmayan kimselerden gelmiş olması bugünden bakıldığında oldukça tuhaf görünmektedir.[75]

Buharî'ye itiraz edenler arasında daha önce Nişabur'da karşılaştığımız geçimsiz hadis derleyicisi Hâkim el-Nişaburî de vardı. Nişaburî Buharî'yi şaibeli kimselerden hadis almakla itham ediyordu. Bu ithamını altı yetkin hadis kitabından birinin yazarı olan Buharî'nin talebesi Ebu'l Hüseyin Müslim'e de yöneltiyordu. İşi daha da ileri götüren Nişaburî Buharî'nin Kur'an'ın mahluk olup olmadığı meselesinde sessiz kaldığını ileri sürmüştü. Bu suçlamayla itibarına gölge düşen Buharî Nişabur'u terk etmek zorunda kalmıştı. Bir süre kendi memleketi olan Buhara'da kaldıktan sonra Semerkant'a geçmişti. Burada yüzlerce hadis uzmanı, çalışmasının kusurlu olduğunu düşündükleri tarafları üzerinden kendisiyle tam bir hafta boyunca münakaşa etmişlerdi.[76]

Buharî on binlerce hadisi çalışmasına dâhil etmemişti. Toplamda eserinde 7.250 hadis vardı. Bu rakam karşıtlarının eline fazlasıyla malzeme veriyordu. Eleştirilerinden biri herkesçe kabul edilen bazı

---

73 Faisal Shafeek, *The Biography of Imam Bukhaaree* (Dar es Salaam, 2005), s. 48.

74 A.g.e., 142–44, 178 vd.; ayrıca bkz. Aikhairualiev, ed., *Iz istorii obshchestvenno filosofskoi mysli i volnodumiia v srednoi Azii* (Taşkent, 1991), s. 28–29.

75 Jonathan A.C.Brown, *Canonization of Al-Bukhari and Muslim.*

76 Abdul-Jabbar, *Bukhari*, s. 16.

hadislerin Buharî tarafından kabul edilmiyor olmasıydı. Bu sebeple Buharî'nin talebeleri Ebu'l Hüseyin Müslim ve Hakîm Tirmizî kendi eserlerini ortaya koyarak hocalarını savunma yoluna gitmişlerdi. Her iki meselede de Buharî'nin şayet eserini kısaltma yoluna gitmemiş olsaydı kendilerinin sundukları binlerce hadisi de eserine dâhil edebileceğini kesinleştirmişlerdi.[77]

Sözlü Tarih Bilimi

Kendi yaşadığı dönemde Buharî'nin yöntemiyle ilgili daha ciddi sorunlar baş göstermiş ve asırlar boyunca kaybolmamışlardı. Örneğin hadis âlimleri Buharî'nin râvilerinin güvenilirliklerini farklı şekillerde değerlendirmişler ve aynı zamanda bu gibi farklılıkların üstesinden gelme süreçlerinde de anlaşamamışlardı. Böylece Medine halkı Peygamber'in orada gömülü olması sebebiyle kendi kentlerinde rivayet edilmiş bir hadisin doğrudan geçerli olduğunu iddia etmeye başlamışlardı.[78] Başkaları aynı kanaate değillerdi. Başka bir örnek vermek gerekirse, bütün hadis âlimleri sağlam bir râvi zinciriyle Peygamber'in sahabelerinden herhangi birine ulaşan hadisin geçerliliği üzerinde ittifak etmiş olmaları gösterilebilir. Fakat bu durumda râvinin yanlış hatırlamış olması veya duyduğunu naklederken çok yaşlı olması ihtimalleri göz ardı edilmektedir. Kaldı ki sahabenin bile yetkinliği tartışmalıydı. Örneğin, evlendiğinde dokuz ya da on yaşında olan Peygamber'in gözde hanımı Ayşe Peygamber öldüğünde on dokuz yaşındaydı. Hâlbuki Peygamber öldükten elli sene sonra bile yeni hadisler rivayet etmekteydi. Hiç yanlış hatırlıyor olamaz mıydı? El-Nişaburî hadis âlimlerinin kayıt altına aldıkları her şeyi tamamıyla doğru bir şekilde nakledemediklerinden ötürü güvenilmez olduklarını söylediğinde insan hafızasından kaynaklı soruna işaret etmiş oluyordu.[79]

Bu eleştiriye cevaben orta çağ âlimleri bazen bir hadisin "yaygın bir şekilde kabul edilmiş" olması hâlinde sahih kabul edilebileceğini

77 Tirmizî hakkında bkz., U. Uvatov, "At-Termezi i ego tvorcheskoe nasledie," içn. *Iz istorii obshchestvenno-filosofskoi mysli i volnodumiia v Srednei Asii*, s. 31–33; Ebu Müslim hakkında bkz., Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*.

78 Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, s. 67.

79 Paul L. Heck, "The Epistemological Problems of Writing in Islamic Civilization," *Studia Islamica* 94 (2002), s. 90.

savunuyorlardı.[80] Fakat bu kıstas bütün hadis eserlerinin üzerine bina edildiği sağlam bir râvi zinciri gerekliliği ilkesine aykırı düşüyordu. Bu sebeple de ilk rivayet eden kişinin ehil olup olmadığı sorusu yine ortaya çıkmış oluyordu. Buradaki belirleyici kıstas ilk rivayet eden kişinin takva sahibi bir Müslüman ve iyi ahlaklı biri olup olmadığıydı. İyi hoş ama Râzî ya da İbn-i Râvendî gibi bir kuşkucu için veya modern araştırmacılar için[81] bu kıstas açıklayıcı olmayıp "iyi Müslümanın" tanımının ne olduğu sorusunu sordurmaya ve görüşleri ve de rivayet ettiği hadisler kabul edilmiş anlayışa uymayan kimseleri dışlayabileceğini düşündürtüyordu. Son olarak bilinen bir hadisin birden fazla "güvenilir" râvi zincirine sahip olmasına rağmen tamamıyla uydurma olma ihtimalinin önüne geçen neydi? Bu kuşkular o dönemde Bağdat'ta yaşamış bir âlimin tarihî geleneklerin tüm meselesinin büyük ölçüde öznel kanaatlerle oluştuğunu gözlemlemesine yol açmıştı.[82]

Her Şeyi Kapsayan Hukuk

Derlenen hadislerin yayımlanması İslam'da sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin dönüm noktası olmuştu. O vakte kadar sözlü olan yazılı olana tercih edilirken, artık tam tersi geçerliydi.[83] Orta Asyalılar yazı yazmakta ve çalışmalarını ilerletmekte hünerli kimselerdi. Aslında artık eserlerinin okurlara, yakın zamanda bir araştırmacının ifadesiyle, "ehil râvi zinciri" sunmadıklarının pekâlâ farkındalardı.[84] Bu süreç dinî hukuk bilginlerinin nezaretinde ilerliyordu ve bu bilginler sürecin bitmesi hâlinde kaybetmiş olacaklardı. Bu durumu kabullenmişlerdi, zira eserleri artık çok daha önemli bir amaca hizmet ediyordu. Bu amaç hukuk temelini oluşturabilecek şekilde dinen yapılabilir ve yapılamaz olanların somut ve tafsilatlı yapısını ortaya çıkartmaktı.

İslam hukukunun, yani Şeriat'ın yorum için her zaman açık kapı bıraktığı doğrudur. Fakat hadis derleyicilerinin aradığı bu değildi. O

80 Bkz., Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge, 1996), s. 134–36.

81 Bu meseleleri defaatle dile getiren: Ignaz Goldzhier, *Muslim Studies*, 2 Cl. (Londra, 1967–1971).

82 Gözlemi yapan isim Tevhidî idi. Aktaran Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 43.

83 Heck, "The Epistemological Problems of Writing in Islamic Civilization," s. 89.

84 A.g.m., s. 88n12.

dönemden itibaren şahsî ve toplumsal davranışları halifeler, imamlar, ne dedikleri anlaşılmayan filozoflar ya da zındıklar değil yazılı din hukuku belirleyecekti. Böylece Peygamber'in ölümünden, yani iki asırdan beridir devam eden kargaşa ve belirsizlik sona erecekti. Peygamber'e ait olduğu düşünülen sedanın yeniden duyulabilmesi sayesinde Kur'an'ın sözleri artık uygulamaya geçirilebilecek ve insan tasavvuru ortaya konabilecekti. Buharî ve diğer öncü hadis derleyicileri ve düzenleyicileri yüceltilecek[85] ve çalışmaları tenkitlere kapatılacaktı.

Hiçbir şey hukukun konusu olmayacak kadar önemsiz değildi. Yapılacaklara rehberlik etmesi amacıyla Buharî eserini konulara göre düzenlenmişti. Ana başlıklar arasında banyo yapma, yağmur duası, rüyalar, kadınların muayyen günleri, rehin verme, borçların ödenmesi, görgü, kıyafetler ve güneş tutulmasının anlamı gibi rastgele seçilmiş gibi duran konular vardı. Bit, sakalın nasıl düzeltileceği, dişin nasıl temizleneceği, birilerini gözleme, ayakta yemek yeme ve hatta erkeklerin bevl ederken oturup oturmayacakları hakkında özel hadisler mevcuttu. Bunların yanında bir de vahiy, bilgi, yaratılış, evlilik, boşanma, mürtetlere ne yapılacağı, köle azat etme ve Allah'ın birliği gibi konular da bulunmaktaydı.

Bir bütün olarak ele alındığında Buharî'nin eserinin İslam'ın ilk dönemlerindeki Arabistan ile günlük hayatın arasında bir köprü kurmuş olduğu görülmektedir. Birçok meselede gayet sert cezalar öngörüyordu ama diğer bir yandan da Kur'an'ın içinde var olan sert itaat çağrısını yumuşatıyordu. Değişmez kuralın bir yansıması olarak Peygamber bir hadisinde "kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için de istemeyen mükemmel bir şekilde iman etmiş olmaz," diyordu.[86] *Sahih-i Buharî* birçok yerde okurlarını amellerinin altındaki niyeti tekrar düşünmesi ve en kötü işler olarak görülenler de dâhil olmak üzere insanoğlunun tüm yaptıklarının Allah'ın takdiri olduğunu anlaması gerektiğini öğütlüyordu.[87] Hayat insanoğlu ile Tanrı arasındaki bir muahede gibiydi. Lenn E. Goodman'in ifadesiyle "Tanrı [artık] bütün taahhütlerde taraftı ve inançtaki samimiyet niyetin saflığı, vicdan ve O'nun tetkikine açık olan bir vicdanlılık manasına gelmekteydi." [88]

---

85 Bu tezi ilerleten: Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim.*

86 Goodman, *Islamic Humanism*, s. 90–91.

87 "Ameller ancak niyetlere göredir. Herkesin niyeti ne ise eline geçecek odur." Abdul-Jabbar, *Bukhari*, s. 25.

88 Goodman, *Islamic Humanism*, s. 89.

Sonuç itibariyle Buharî'nin eseri insanî ilişkilerin tercih alanını ciddi biçimde kısıtlamıştı. Vahiy sayesinde bilinen ve hadislerle açıklanan ilahi irade insanın her fiiline öncülük edebilir ve etmeliydi. Bu sebeple tevile neredeyse hiç ihtiyaç yoktu. İslam hukuku Şeriat'ın uygulanmasında ulemanın bağımsız hükümler verebilmesi için her zaman bir açık "kapı" bırakmıştı. Buharî de bu kapıyı kapatmamış ama kapatılmasına gidecek süreci başlatmıştı.

Her türlü ayrıntıya sahip olmasına bağlı olarak Buharî ve muasırı olan beş âlimin üstlendiği hadis derleme işi, o güne kadar hayret verici bir biçimde sözlü olarak nakledilmiş düzenlemeler resmiyet ve bir sistem kazandırmıştı. Eser başından sonuna kadar buyurgan bir dil kullanıyordu.[89] Samanî döneminin sona ermesinden önce bile birçok Müslüman haddinden fazla kanunî ve resmî buldukları bu durumun olumsuz tesirlerini hissetmeye başlamışlardı. Zaman içerisinde bu olumsuz tesir, çok sayıda dindar kimsenin zahirîlik ve gelenekçilik tarafından gittikçe daha fazla kurallarla kuşatılan dünyanın karşısında geri çekilmesine ve mutasavvıfların öne çıkarttığı mistik anlayışa sarılmasına sebep olacak unsurlardan biri hâline gelecekti.

Gelenekçiliğin Zaferi

Kısa vadede Buharî'nin başarısı aklî ve felsefî tetkiki savunanların karşısında gelenekçilerin elini güçlendirmişti. Delille ilgili sorunlu varsayımlarıyla birlikte hadis projesinin Farabi ve başkalarının mantığın katı kurallarını tahlil ve tespit ettiği bir döneme denk gelmiş olması gerçeği felsefecilerin ve gelenekçilerin birbirlerinden ne kadar alakasız olduklarını göstermektedir. Durumun farkına varan gelenekçiler saldırgan davranmışlardı. Samanîlerin medeniyetinin onuncu asrın ikinci çeyreğinde zirveye ulaştığı esnada Buharî'nin destekçilerinden Semerkantlı Muhammed Ebu Mansur el-Maturîdî (853-944) bir dizi "reddiye" kaleme alarak Mutezileyi, Şii sapkınları, İsmailîleri ve genel manada felsefeyi yerden yere vuruyordu.[90] Bölgedeki tüm dinler üzerinde yetkin bir isim ve müthiş bir fakih olan Maturîdî'nin izahları Doğu Asya'dan Kuzey Afrika'ya kadar birçok yerde okurların ilgisini

89 A.g.e., s. 86.

90 A. Ali, "Maturidism," içn. *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Wiesbaden, 1963), Cl. 1, s. 259–74.

celp etmişti. Daha önce de karşılaşmış olduğumuz Maturîdî ciddiye alınması gereken bir isimdi.

Samanî iktidarının son kuşaklarında gelenekçiler ve zahirî manadan şaşmayanlar Buhara'da daha avantajlı konuma gelmişlerdi. Aslında sadece Buhara'da avantaj elde etmemişlerdi. Hadis derleyicileriyle övünen Orta Asya'daki insanlar âdeta inancı sahiplenmişlerdi. Artık en az Araplar kadar Orta Asyalılar da kendilerini İslam'ın sancaktarı ve İslamî meselelerde hakem olarak görüyorlardı. Ayrıca bölgelerini kitabî dinlerin merkezi hâline getirecek adımlar atmışlardı. Tüm inançlara mensup dindar kimselerin Fergâna Vadisi'ndeki Celalabad kentinin yakınlarında Eyüp'ün, Kırgızistan'daki Oş kentinin yakınlarında Süleyman'ın, Semerkant yakınlarında Danyal'in ve Belh'te Zülkifl'in kabri olduğuna inanılan yerleri ziyaret etmelerine müsaade ediliyordu. Nasıl olduğu bilinmeyen bir sürecin sonunda Aziz Matta'nın kemikleri günümüzde Kırgızistan sınırlarında kalan Issık Gölü'ndeki bir manastıra gitmişti. Burası hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından ziyaret edilen ve hatta İspanya'da bile bilinen bir ziyaretgâh olmuştu.[91] Müslüman azizlerin ve mukaddes insanların türbe sayılarındaki artış Müslüman hacıların artık her köy ve kasabada bir kabir bulabilecekleri anlamına geliyordu. Tacikistan'daki Ispid-Bulan'da yer alan tek bir kabirde Peygamber'in en az 2.700 sahabesi anılıyordu.

Samanîler dönemindeki akıl ve mantığın savunucuları, inanca karşı çıkmamalarına rağmen, yorumu dışlayan anlayışın yayılmasını ve geleneğe sığınılmasını gayet rahatsız edici buluyorlardı. Aslına bakılırsa, Samanîler dönemi şiirinde bıkkınlığa ve melankoliye uzun süredir bir eğilim vardı. Örneğin Rûdekî'nin bir dostu Belh'e ilişkin gözlemini şöyle dile getiriyordu:

> Dünyanın altını üstüne getir; göremeyeceksin
> Kederin altında ezilmeyen bir tane aklı başında adam.[92]

Artık ulemanın gelenekçi mensuplarıyla sarayın muhafazasından sorumlu yetkililer arasındaki alışılmadık ittifak akılcılara ve özgür

91 A. Konyrbaev, V. Mokrynin, ve V. Ploskikh, *Goroda veligogo puteshestvennika* (Bişkek, 1994), s. 50–51; Vladimir Ploskikh, "The Central Asian "Atlantis': The Mystery of the Great Silk Way," tarihsiz, s. 4–5.

92 Shaid Balkhi, içn. Browne, *Literary History of Persia*, s. 454.

düşünceli kimselere kapıyı göstermişti. Saray muhafızları İslam'a riayet hususunda oldukça gevşeklerdi. Hemen hepsi şarap içiyordu ama aynı zamanda, bilhassa kendi iktidarları mevzubahis olduğunda, doğru inanç adına hemen harekete geçiyorlardı. Şimdi her iki grup da dinsizliğin ve zındıklığın Buhara'da revaçta olduğuna kanaat getirmişlerdi.

Daha da endişe verici olan, doğudaki ve güneydeki sınırlarda beliren Türkî orduların tehdit arz etmeye başlamış olmalarıydı. Hükümet tüm dikkatini ve kaynaklarını bu tehdide yoğunlaştırmak durumundaydı. Orduyu beslemek için ödenen vergiler bir anda fırlamış, ticaret düşüşe geçmiş ve sürekli genişleyen Samanî ailesinin muhalif mensupları bir kez daha Buhara'daki akrabalarına karşı gelmeye başlamışlardı. 980 senesi itibariyle Samanî devleti ve bir asırdır ayakta tuttuğu zengin kültür krizdeydi.

Ebu Ali El-Hüseyin İbn-i Sina

Bu hadiseler tahakkuk ederken Samanî döneminin en büyük aklı ve Orta Çağ'ın en çığır açıcı düşünürü Buhara'da yetişkinliğe adım atmak üzereydi. Rûdekî'nin altın çağı artık mazide kalmıştı ama Samanî kültürünün güneşinin altında, tıbba ve felsefeye yapacağı katkıların tüm İslam âlemi, Avrupa ve Asya üzerinde derin tesirler bırakacağı birisi yetişmişti.

İbn-i Sina dünya bilim tarihinde en iyi *El-Kanun Fi't Tıb* (Tıbbın Kanunu) isimli esaslı eseriyle tanınmaktadır. Bu eser Avrupa tıbbının temelini atmış, Hint tıbbı için de dönüştürücü bir güç olmuştur. İbn-i Sina'nın Batı'daki tesiri o kadar uzun süre devam etmişti ki on yedinci asır gibi geç bir tarihte bile tıp bilimini yeniden tesis etmek isteyen Robert Boyle'un ilk işi kendisinden altı asır önce yaşamış olan bu Buharalının mirasına karşı çıkmak ardından da bu mirasın ötesine geçmek olmuştu. Buna rağmen Boyle da birçok noktada İbn-i Sina'ya minnettar kalmıştı.

İbn-i Sina'nın felsefeye sunduğu katkılar da daha az kıymetli değillerdi. Yağ ile suyu karıştırır gibi, ortak idrak zemininde Aristo'nun varlıkla ilgili öğretilerini neoplatoncuların daha ezoterik ve mistik nosyonları ile birleştirmişti. Bunu yaparken insan ilişkilerinde Tanrı için de bir rol ayırmıştı. Ölümünden iki asır sonra Thomas Aquinas kendi öğretilerini meşrulaştırmak için İbn-i Sina'nın eserlerine sarılmıştı. Bu sayede Katolik Kilisesi'nin kendisine ihsan ettiği "Doktor Angelicus" unvanını kazanmıştı. Bugün birçok Müslüman ilahiyatçı İbn-i Sina'dan,

Aristo ve Farabi'den sonra, "Muallim-i Sâlis" (Üçüncü Öğretmen) diye bahsetmektedir.

İbn-i Sina 980 senesinde Buhara'nın on kilometre kuzeybatısında bulunan bir kasabada doğmuştu. Elli yedi senelik hayatının ilk otuz iki senesinde Orta Asya'daydı. Kalanını ise İran'ın batısında, bu kentten o kente seyahat ederek geçirmişti. Yaşına göre inanılmaz derece olgundu. Öyle ki Buhara'dan ayrıldığında yirmi iki yaşındaydı ve ilk iki kitabını çoktan yazmıştı. Hatta döneminin diğer büyük zihinleriyle münazaraya girmiş ve hayatı boyunca sürdüreceği ve sonraki eserlerinin ana istikametlerini tayin edecek olan düşünce biçimleri ihdas etmişti.

Tanrı vergisi bir kabiliyeti vardı. Bununla birlikte İbn-i Sina'nın aldığı eğitimin kapsamlılığı ve derinliği inanılmazdı. Bu sayede dönemin her türlü entelektüel ve kültürel akımıyla tanışmıştı. İbn-i Sina'nın ilk eğitimiyle ilgili İslamî Orta Çağ'daki başka hiçbir kültürel figürde olmadığı kadar çok bugüne bilgi intikal etmiştir. Gördüğü tahsilin döneminin en iyisinin örneği olması hasebiyle Samanî dünyasındaki seyahatimizi bu genç adamı "üçüncü öğretmen" yapan süreci daha yakından inceleyerek sonuçlandırmamız yerinde olacaktır.

Samanîlerin kendileri gibi İbn-i Sina da Belh'in önde gelen bir ailesinden gelmekteydi. Babası önceleri eski Baktriya başkentinin hemen kuzeyindeki bir kasabada vergi memuruydu. Daha sonra aynı görevi yapmak üzere önce Harmaysan'a, ardından da Buhara'ya yakın mesafedeki Efşana'ya atanmıştı.[93] Babasının işi kağıtlarla boğuşmaktan fazlasıydı. Yeni kullanılmaya başlanmış Hint sayı sistemine, matematiğe, istatistiğe ve Harezmî'nin uygulamalı cebirine hâkim olmayı gerektiriyordu. İkinci oğlu olan el-Hüseyin İbn-i Sina'nın doğumunun ardından baba, tayinini oğullarına daha nizamî bir eğitim aldırabileceği Buhara'ya aldırmayı başarabilmişti. Bu esnada ya da daha önce, baba hükümdar Nuh'un gözüne girmeyi başarmıştı. Baba yeni görevi icabı seyahat edecekti. Zaman zaman oğullarını da yanına alıyordu. İbn-i Sina Ceyhun Nehri'ndeki çamurlarda günlük eşyaların ne kadar da çabuk donuklaştığını görüp beş yaşındayken duyduğu heyecanı kırk sene sonra bile hatırlayacaktı.[94]

93 İbn-i Sina'nın hayatıyla ilgili bilgiler için bkz. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*; Gotthard Strohmaier, *Avicenna* (Münih, 2006); Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*.

94 Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 49.

On yaşına geldiğinde İbn-i Sina Kur'an üzerine çalışmış, uzun sureleri ezberlemiş ve kıraat ilminde uzmanlaşmıştı. Her zeki Müslüman çocukta olduğu gibi, büyükleri Kur'an'ın tamamını ezberlemiş olmasından ötürü kendisiyle övünç duyuyordu. Komşuları öyle hayranlardı ki kendisine şeyh diye hitap ediyorlardı. Oysa bir saygı ifadesi olan bu unvan genelde yaşlı din âlimleri için kullanılıyordu.[95] Bu eğitimler sayesinde İbn-i Sina mukaddes metne ve anadili olan Farsçanın yanında Arapçaya tam hâkim olmuştu.

Sonraki adım babasının idarî işlerinde işine yarayan uygulamaya dönük meziyetleri geliştirmekti. İbn-i Sina bir sınıfta oturmak yerine babası tarafından yerel bir sebze tacirin yanına verilmişti. Hintli olduğu söylenen bu adam İbn-i Sina'ya Hint sayı sistemi, matematik, hesap ve cebir öğretmişti. Planın bu genç adamı kıdemli bir yetkili olmak üzere yetiştirmek olduğu açıktı. Ticaret merkezli Samanî devletinde bunun için ticaret dünyasında ilk elden tecrübe edinmek gerekiyordu.

İbn-i Sina'nın eğitimindeki diğer etap içinde mantığın, ilahiyatın ve fıkhın da olduğu "felsefe" üzerine sistemli bir çalışma gerektiriyordu. On bir yaşındaki İbn-i Sina ile biraderine bu çetin alanlarda yol göstericilik etmesi için babası Harezmli bir filozofla irtibata geçmişti. Ebu Abdullah el-Nâtilî isimli bu adam İbn-i Sinaların evine taşınmıştı.[96] Bilgili bir adam olan Nâtilî, birinci asırda yaşamış olan botanikçi, eczacı ve tıp uzmanı Yunan Dioscorides'in bir eserini Arapçaya tercüme etmiş olan başarılı bir âlimdi. Daha sonra İbn-i Sina Nâtilî'ye büyük ölçüde karşı çıkacaktı ama tıbba olan ilgisi bu bilim adamıyla çalıştığı zamanda ortaya çıkacaktı. Nâtilî'nin yaptığı tercümeye de kıymet veren İbn-i Sina *Kanun*'un dördüncü kitabında bu esere geniş yer verecekti.

Aynı şekilde gayet önemli olan bir husus da Nâtilî'nin, birçok İsmailî Şii'nin mensubu olduğu İhvan-ı Safa'dan olması ve Buhara'daki İsmailî misyonerlere yakın olmasıydı. İsmailîlerin akılcılık, hümanizm ve mistisizm öğretilerine ilgi duyanların arasında İbn-i Sina'nın babası da vardı. Babasının Şiiliği oğullarına verdiği isimlerde kendini belli ediyordu. Oğullarının isimleri Şiilerin ilk iki şehidi olan Ali ve Hüseyin'di. Samanî idaresine hâkim olan hoşgörü sayesinde babanın kariyeri, Buhara'nın güçlü gelenekçilerinin genel olarak Şiilere, özel olarak

95 A.g.e., s. 53.

96 A.g.e., s. 59.

da İsmailî Şiilere hararetle muhalefet ediyor olmalarına rağmen bu durumdan etkilenmemişti.

Genç İbn-i Sina uzun geceler boyunca İhvan-ı Safa'ya ait *Resail*'deki (Risaleler) "Âlem Ruhu," "Âlem Aklı" ve diğer sır dolu konular hakkında yapılan sohbetleri dinliyordu. Kardeşi Ali İsmailî olmuştu ama İbn-i Sina olmamıştı.[97] Bununla beraber hayatı boyunca İslam'ın diğer mezheplerine kıyasla İsmailîlere daha yakın durmuştu. Bunun kanıtı verdiği cevaplardan ziyade sorduğu sorularda saklıydı. Ömrünün son günlerinde Nâtilî ve babası gibi İbn-i Sina da "ilahî kudretin kutsallığı" ile aydınlatılmış akıl kullanılarak neyin bilinebileceğini soruyordu.[98]

Hep anlatılagelen İbn-i Sina'nın Batlamyus, Öklid ve Yunan bilim ve felsefesinin diğer klasiklerinin eserleri üzerindeki yetkinliği İbn-i Sina irfanının ana unsuruydu. Temel olarak Nâtilî, ya da muhtemelen daha sonraki hocası İsmailî bilge, Ebu Mansur el-Kumrî, genç adama çalışmalarına artık tek başına devam etmesi gerektiğini, zira artık kendisinin öğreteceği bir şeyin kalmadığını söylemişti. Nâtilî Harezm'e dönmüş[99], Kumrî ise derhal tıbba duyduğu yirmi bir senelik ilgisini genişletmeye başlamıştı. İçinden çıkamadığı bir mesele olduğunda İbn-i Sina dua etmek için camiye gider, nadiren Kumrî'nin yardımına müracaat ederdi. İddiasına göre kendisinin Kumrî'ye öğrettikleri Kumrî'den öğrendiklerinden fazlaydı. Bilinçaltıyla ilgili sonraki çalışmaları hakkında İbn-i Sina cevabın kendisine kendiliğinden, hatta bazen uykuda geldiğini söylemişti.[100] Daha da önemlisi ibadetin sezgi sürecinde oldukça önemli olduğu tespitinde bulunmuştu.[101]

Babasının İbn-i Sina'yı dört sene boyunca kendi başına çalışmalar yürütmesi için serbest bırakmış olması hem babadan gelen bilgeliğin hem de Samanîlerin son dönemindeki ufuk açıcı entelektüel iklimin bir kanıtı niteliğindeydi. İbn-i Sina Buhara'daki bir kitapçıda Farabi'nin

97 İbn-i Sina'nın "sohbetlerini dinledim ama gönlüm kabul etmedi," şeklindeki sözleri birçok eserde yer almaktadır. Krş. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, s. 19. Fakat daha sonra çıkan bir eserde bu sözün sonradan İbn-i Sina'ya atfedilmiş olduğu belirtilmektedir: *Osori Muntakhab* (Duşanbe, 2005). Bu bilgiyi benimle paylaştığı için Hakim Elnazarov'a teşekkür ederim.

98 Shams Inati, *Ibn Sina and Mysticism* (Londra, 1996), s. 81.

99 Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 66.

100 A.g.e., s. 67.

101 Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden, 1988), s. 181.

Aristo metafiziği üzerine yazdığı bir kitapla bu dönemde karşılaşmıştı. Ayrıca hukukî anlaşmazlıklarla ilgileniyor ve tıpla ilgili çalışmalarına da devam ediyordu. Çalışmadığı zamanlarda da vaktini kentin seçkinlerinin "altın gençliği" ile geçiriyordu. Müziğe aşık olmuştu. Bu aşkı sayesinde daha sonra musiki nazariyatına esaslı katkılar sunacaktı. Üstelik şiirde de mahirdi. Farsça yazdığı şiirlerden sadece birkaç beyit bugüne ulaşabilmiştir.[102] Genellikle hükümdarları methetmek için yazdığı çok sayıda Arapça kasidesi bilinmektedir. Bununla birlikte kaside formunu mantık, sağlık için günlük tavsiyeler de dâhil olmak üzere tıp ve ruh meselelerini izah etmek için kullanmıştı.[103] Şarapta damak zevki kazanmıştı. Hayatı boyunca düşünmesine ve yazmasına yardımcı olması için içtiği şarap, talebeleriyle düzenlediği ziyafet gecelerinde de bulunurdu. İslam ortodoksluğuna dair pek çekincesi olmayan *Kanun* isimli eserinde şarabın olumlu ve olumsuz taraflarını sıraladıktan sonra ölçülü olunması gerektiğini belirtip asla yasaklanmasından bahsetmiyordu.[104]

On altı yaşına geldiğinde hastaları tedavi etmeye başlamıştı. Böylece kitaplardan asla öğrenemeyeceği bilgileri doğrudan elde etmiş oluyordu. Horasan ve Buhara boyunca tıbbî bilginin hüküm süren standartları oldukça yüksekti. Râzî'nin otuz ciltlik *El-Hâvi (El-Cami'ul Kebir*, Tıp Üzerine Kapsamlı Kitap) isimli eserini yazmasından bile önce içinde 585 adet ilacın tarif edildiği Nişaburlu bir kimyacıya ait, İlaçların Esasları ve Gerçek Özleri isimli kitap bütün Orta Asya'da elden ele dolaşmaktaydı.[105] Elde bu kadar çok malzeme olduğu için İbn-i Sina'nın "tıp zor bilimler arasında değildir," demesi garip değildi.[106]

Kısa zaman içinde bilindik hekimler bile tavsiyesini alır olmuşlardı. Bu sırada Emir Nuh hastalanmış ve hekimleri çare bulamayınca tedavi yöntemi için İbn-i Sina'ya danışmışlardı. Tavsiyesini uyguladıklarında emir tamamıyla iyileşmişti. Genç hekim artık bir kahramandı. İki sene boyuna bu genç hekim saray kütüphanesindeki kitaplara dalacak, notlar çıkartacak ve dosyalar oluşturacaktı. Hükümdarın arzusu üzerine

---

102 M. Achena, "Avicenna's Persian Poems," içn. *Encyclopedia Iranica*, http:/www. iranica.com/articles/Avicenna-xi.

103 T. N. Mardoni, "K istorii izuchenii poeticheskogo naslediia Abuali ibn Sina na arabskom iazyke," içn. *Ibn Sin-ova farhangi zamoniu* (Duşanbe, 2005), s. 220–22.

104 Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 66.

105 A.g.e.

106 Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, s. 25.

eski Farsça ile Zerdüştlük üzerine yazılmış bir kitabı tercüme edecekti. Bu kitaptaki tıbbî malzemelerle ilgili kısmı daha sonra *Kanun*'a dâhil edecekti. İbn-i Sina'nın sonraki iki talebesinin Zerdüşt olduklarına daha önce değinilmişti.[107]

997'de vuku bulan iki hadise İbn-i Sina'nın hayatının bu döneminin sonunu getirmişti: Saray kütüphanesini yok eden bir yangın ile İbn-i Sina'nın destekçisi Nuh'un ölümü. Aynı zamanda hem kapsamlılığı hem de derinliği açısından dikkat çekici olan ve İbn-i Sina'ya ilmî ve beşerî alanlarda kadim ve modern zamanların en asil başarılarını getiren eğitimin de sonu gelmişti.

İbn-i Sina, Birûni ve Kainat

İbn-i Sina'nın eğitimindeki en büyük eksiklik karakter meselesiyle ilgiliydi. 997'de Emir Nuh'un ölmesiyle İbn-i Sina'nın babası ortada kalmıştı ama saray devreye girerek birçok hediye ve kabiliyetli oğluna da bağışlar göndermişti. Çocukluğundan itibaren şımartılan ve pohpohlanan İbn-i Sina ömür boyu sürecek bir kibrin kapanına kısılacaktı. Henüz otuz yedi yaşında İbn-i Sina'dan başka kim kalkıp da kendisini metheden bir otobiyografi yazar ve bu otobiyografiyi çocukluğuna kadar giderek bir hesaplaşma aracı olarak kullanırdı ki?[108] Daha sonraları, zaman içerisinde tevazu kazanmayıp işlerin nasıl yürüdüğünü çözdüğüne işaret edercesine şu beyti alıntılayacaktı:

> Mükemmel olursam, bana yer verecek bir diyar bulunmaz
> Fiyatım artarsa beni alacak bir tacir bulunmaz.[109]

Yenilmez olduğuna olan inancı İbn-i Sina'yı asabi kılmıştı. Vasat olduğunu düşündüğü hiç kimseye katlanamıyor ve işi derhal çirkefliğe vuruyordu.

Bu özellikleri Nâtilî'nin Ebu'l Ferec ibn-i Tayyip isimli bir talebesiyle yaptığı mektuplaşmada kendisini belli etmişti. Latince ve Yunancaya hâkim olan ve *El Kuvât Tabiyye* (Tabiî Kuvvetler) isimli bir kitabı olan bu hekim Bağdat'taki bir Hristiyan piskoposun kâtibiydi. Başta İbn-i Sina Ebu'l Ferec'in kitabının tıpla ilgili kısımlarını kabul etmiş

---

107 Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 82.
108 A.g.e., 128. Ayrıca bkz., Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, giriş.
109 Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, s. 43.

fakat felsefî fikirlerine insafsızca saldırmıştı. Ebu'l Ferec de bu eleştiriye karşılık vermişti. Bunun üzerine İbn-i Sina *Risale fi'r Red İlâ Şeyh Ebi'l Ferec İbn-i Tayyip Fi't Tıp* (Şeyh Ebu'l Ferec ibn-i Tayyip'in Tıp Hususundaki Düşüncelerine Reddiye) ismiyle yazdığı reddiyede olmadık laflar etmişti. Kendisine bu yönü hariç tamamıyla hayranlık duyan bir orta çağ biyografi yazarı İbn-i Sina'dan "şeytanî diliyle zehir saçan ve küfürler yağdıran" şeklinde bahsetmektedir.[110]

Kısa bir süre sonra çok daha esaslı bir itiraz yükselmişti. Bu itiraz Orta Asya'da, İslam âleminde ve muhtemelen bütün dünyada İbn-i Sina'nın entelektüel manada dengi sayılabilecek tek kişi olan Ebu Reyhan el-Birûni'den gelmişti. Birûni İbn-i Sina'dan on bir yaş büyüktü. Her ikisi de gençti, her ikisi de göklere çıkartılıyorlardı ve her ikisi de kendilerini bütün ilimlerin üstadı kabul ediyordu.

Birûni Harezm'in yeni başkenti olan, Buhara'ya dört yüz kilometre uzaklıktaki Ürgenç kentine daha yeni taşınmıştı ki kendisi gibi artık Ürgenç'te yaşayan İbn-i Sina'nın gururlu hocası Nâtilî'den bu adam olacak çocuğu duymuştu. Birûni Ebu'l Ferec ile de tanışıyordu ama Ebu'l Ferec bu küstah ve ağzı bozuk yeni yetme hakkında iyi bir şey söyleyecek değildi. Tabiî olarak Birûni bu genç rakibinin bilgisini sınamak için sabırsızlanıyordu. İlk başta on sekiz soru göndererek bu sınama işlemini başlatmıştı. Sorular, İbn-i Sina'nın cevapları, Birûni'nin bu cevaplara verdiği karşılıklar, sayıları gittikçe artan başka sorular ile İbn-i Sina'nın cevapları ve cerhleri (delil çürütme çabaları) okuyanları Orta Asya'nın entelektüel hayatının derinliklerine götürmektedir.[111] Birinci bölümde değindiğimiz bu yazışmanın şimdi detaylarını ele alacağız.

Birûni ile İbn-i Sina arasındaki bu mektuplaşma eşsizdir. 998 ilâ 999 yılları arasında devam etmiştir. Düşüncenin iki genç devi felsefe ve bilimin en temel meseleleri üzerinde âdeta birbirlerine girmişlerdi.[112] Aynı

---

110 A.g.e., s. 84-85.

111 Zavadovskii elimizdeki mektupların çok daha fazlası olduğu hususunda Birûni'nin eserlerini tercüme eden Alman araştırmacı Sachau ile mutabıktır. Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 89–91; ayrıca bkz. A. Sharipov, "Maloizvestnye stranitsy perepiski mezhdu Biruni i Ibn Sina," *Nauki v Uzbekistane* 11 (Taşkent, 1955), s. 598–668. İyi bir özet için bkz., Strohmaier, "Ein programmatischer Briefwechsel," içn. *Avicenna*, s. 43–56.

112 Bu mektuplaşmanın bir kısmı Gerhard Strohmaier tarafından Almancaya tercüme edilmiştir: *Al Biruni, In den Gärten der Wissenschaft. Ausgewählte Texte aus den*

zamanda Samanî iktidarının son günlerinde Buhara ve Orta Asya'daki entelektüel hayatın canlılığını da göstermiş oluyorlardı. İddia edildiği gibi İslam âleminde fikirlerin sertçe çarpıştırılması geleneğinin bir parçası olsun ya da olmasın bu mektuplaşma bilinen ilk örneklerden ve en sert olanlardandı.[113] İçinde elli kadar soru ve müstakil başlıklar altında verilmiş cevaplar olmasından ötürü sadece birkaç noktasına odaklanabiliriz.

Birûni Aristo'nun *Fizik* ve kainat hakkındaki yeni tercüme edilmiş *Gökyüzü Üzerine* isimli eserleriyle ilgili doğrudan sorular sorarak startı vermişti. Birûni her bir konuda Aristo'yu kıskaca alarak İbn-i Sina'yı ya üstadını savunmaya ya da terk etmeye zorlamıştı. Birçok meselede İbn-i Sina Aristo'ya sadık kalmıştı. Böylece Yunan düşünürün gökcisimlerinin ne hacimleri ne ağırlıkları olduğu ve sadece yeryüzünde yerçekimi olduğu görüşlerini savunmuş oluyordu. Birûni ise aynı kanaatte değildi. İbn-i Sina'nın kainatı durağandı, oysa "her şey merkeze doğru ilerleme gayretindedir," ifadesiyle Birûni, etkileşim hâlindeki yerçekimi kuvvetleri tarafından yönlendirilen daha dinamik bir kainatın kapısını aralıyordu. Bu sorgulama sonunda meseleyi ikisinin de anomali olarak değerlendirdikleri bir duruma getirmişti. Eğer ısı yükseliyorsa güneşin ısısı yeryüzüne nasıl ulaşıyordu?

İbn-i Sina Birûni'nin tabiatta boşluk olabileceğini ifade eden iddiasına yoğunlaşmıştı. İddiasını "gözlemlenebilir delil" üzerine inşa eden Birûni bunun mümkün olabileceğini savunurken mantıkî ve metafizik aklı boşluk kavramını kabullenemeyen İbn-i Sina buna karşı çıkmıştı. Tartışmanın sonraki bir safhasındaysa Birûni şayet ısı, şeylerin genleşmesine ve soğuk da onların büzüşmesine sebebiyet veriyorsa su dolu bir şişenin ısındığında *veya* soğuduğunda çatladığını sormuştu. İbn-i Sina bu sefer donmuş suyun aslında küçüldüğü, ancak bir boşluğun "imkânsızlığından" ötürü şişenin kırıldığı şeklinde şüpheye yer bırakan bir açıklama getirmişti. Aynı şekilde suyun şişeye şişedeki boşluğun

Werken des Muslimischen Universalgelehrten (Leipzig, 1991), s. 49–65; Rusçaya ise tamamı tercüme edilmiştir: *Biruni i Ibn Sina: perepiskia*, trc. Iu. N. Zavodovkii, ed. I. M. Mumin (Taşkent, 1973); İngilizceye ise yapılan tercümesi yetersizdir: "Ibn Sina-Al-Buiruni Correspondence," trc. Mazaffar Iqbal ve Rafik Berjak, *Islam and Science* 1 (Yaz ve Kış 2003); 2 (Yaz ve Kış 2004); 3 (Yaz ve Kış 2005); 4 (Kış 2006); 5 (Yaz 2007).

113 Mektuplaşmaları tercüme eden Nasr da bu konuya değinmektedir: *Al-Biruni and Ibn Sina*, ed. Seyed Hossein Nasr ve Mahdi Mohaghegh (Tahran, 1972).

tamamen alınması hâlinde girebileceğini, zira boşluğun mümkün olmayacağını iddia etmekteydi.

Birûni İbni-i Sina'ya gökcisimlerinin tüm hareketlerinin, Aristo'nun dediği gibi, lineer ya da dairevî mi olmak zorunda olduğunu yoksa eliptik şekillerde hareket etmelerinin de mümkün olup olmadığını soruyordu. Bu ve diğer noktalarda tamamıyla yenilikçi bir tavra sahip olan Birûni, İbn-i Sina'nın felsefeye ve eskilerin otoritesine sığınmasına karşı çıkıyordu. Hiç sözünü esirgemeden Aristo ve İbn-i Sina'nın sadece kendisi gibi matematik bilen gökbilimciler tarafından çözülebilecek meselelerle hiçbir işleri olmadığını söylüyordu. Kainatta ve oval yörüngelerde eliptik hareketin olabileceği ihtimalini dahi hesaba katarak Birûni, on yedinci asırda Johannes Kepler'in (1571-1630) ardına kadar açacağı kapıyı aralamış oluyordu. İbn-i Sina ise aksine, bu noktada kadim üstadına sadık kalan bir orta çağ filozofu hüviyetine bürünmüştü.

Birçok diğer meselede ise yolu açan ve Birûni'yi ardından sürükleyen Buharalıydı. İbn-i Sina açıkça Platon'un insanın görme kabiliyetinin gözden saçılan ışınlarla mümkün olduğu iddiasına karşı çıkıyor ve aksine görme eyleminin tam aksi cihette gerçekleştiğini belirtiyordu. Buna bağlı olarak İbn-i Sina daha uzaktaki nesnelerin daha küçük olduğunu izah ediyor ve zihnin izlenim ile gerçeklik arasındaki farkı kapatabilmek için görüş bilgisini hacme uyarladığı süreci açıklığa kavuşturuyordu. Her iki noktada da İbn-i Sina Platon'un fikirlerini esas alan Bizans ve Avrupa düşüncesinden asırlarca öndeydi. Bizans ve Batı'daki resim sanatının ters perspektifinin altında asırlar boyunca Platon'un bu görme ışınlarının kaynağının göz olduğu düşüncesi vardı. İbn-i Sina'nın bu anlaşılır izahı beş asır sonra "Rönesans perspektifi" diye adlandırılacak olanı gayet iyi açıklamaktaydı.

Mektuplaşmanın en can alıcı noktalarından biri Birûni'nin İbn-i Sina'ya bu kainatta tamamıyla yalnız mı olduğumuz yoksa başka dünyaların da var olup olmadığını sorduğu andı. Bu konuda Aristo gayet netti. İddiasını tüm cisimlerin yeryüzünde yoğunlaştığı görüşüne dayandırarak *Gökyüzü Üzerine* isimli kitabında "dünyaların çoğulluğu diye bir şey yoktur, olmamıştır, olamaz," demekteydi. Beş yüz sene sonra bu iddiaya sımsıkı sarılmış birçok Avrupalı düşünür bu iddiayı kainatta sonsuz sayıda üzerinde hayat olan dünyalar olduğunu savunduğu için

kazığa bağlanıp diri diri yakılan Dominikan rahibi İtalyan Giordano Bruno (1548-1600) gibi zındıklara karşı savunuyorlardı. Fakat, ne Birûni ne de İbn-i Sina kadim üstatlarının ortaya koyduğu kainatın dünya merkezli yapısını gözden geçirmeye teşebbüs etmemiş olmalarına karşın, bu Orta Asyalı mektup arkadaşlarının ikisi de kainatta yalnız olmamız için makul bir sebep göremiyorlardı.

İlk cesur hücumunun ardından İbn-i Sina konumunun doğrudan İslam'ın ve diğer İbrahimî dinlerin görüşlerine zıt düştüğünü fark ederek kendisini dinin sınırları dâhilinde tutacak ince bir ayrım geliştirmişti. İbn-i Sina'ya göre başka dünyalar var *olabilirdi* ama önemli ve bilinemez derecede bizimkinden farklı olsa gereklerdi. Zira Tanrı yeryüzünü ve insan hayatını eşsiz bir biçimde yaratmıştı. Birûni münazaranın ilahiyatın içine çekilmesine doğrudan karşı çıkarak fizikî dünyadaki sorunların metafizikle çözülmesinin mümkün olmadığını savunmuştu.

Hayatı boyunca Birûni düşüncesini gözlem ile elde edilmiş sağlam delillere dayandırmıştı. İbn-i Sina ile yaptığı mektuplaşmada soğuk su dolu bir şişede kırılan ışık demetinin kıvılcım çıkartırken boş bir şişeden yansıyan aynı ışığın kıvılcım çıkartmaması ve su ile aynı elementlere sahip olduğu bilinen buzun neden batmadığı gibi şaşırtıcı gerçekleri öne sürmekteydi. Daha sonraları Birûni özgül ağırlık kavramını geliştirecek olan ilk düşünür olacaktı. Bu kavramı diğer maddelerin yanı sıra sıcak ve soğuk suya da uygulayacaktı.

İbn-i Sina da gözlemin ehemmiyetinden üstüne basa basa bahsediyordu. *Kanun* ve diğer bilimsel çalışmalarının temelinde de gözlem vardı. Fakat Birûni'ye nazarla mantığın tek başına kullanılması ve ilham sayesinde elde edilecek bilgileri daha ciddiye alıyordu. Birûni metafiziğin alanının farkındaydı ama gözlem ve nicel çözümleme ile elde edilmiş gerçeklerin önüne geçmesine müsaade etmiyordu.

Birûni'nin metafizik eleştirisi kainatın kökenleriyle ilgili daha derinlemesine bir münazara başlatmıştı. Yaratılış öğretisi Musevilik ve Hristiyanlık da olduğu gibi İslam'da da esaslı bir yere sahipti. Bu noktadan uzaklaşıldığını gösteren en ufak ima bile zındıklık ithamlarına zemin hazırlayabilirdi. Nitekim ana akım dinî görüşe mensup olduğu gayet açık olan Buharî bile Nişabur'da bu ithamla karşı karşıya kalmıştı. Birûni'nin kainatın "yaratılmışlığını" ya da ebedî olduğunu sorgulaması İbn-i Sina'yı köşeye sıkıştırmıştı. Fakat İbn-i Sina da aynı şeyi

yapmıştı, hem de tam bir ustalıkla yapmıştı. Birûni'nin yeryüzünün ve kainatın ebedî olduğu şeklindeki hayrete düşüren iddiasına katılmakla birlikte ebedî olanın dünya ve kainat *kavramı* ile *fikri* olduğunu, yoksa dünya ve kainatın *cisimlerinin* ebedî olmadığını savunan Neoplatonik açıklamalara başvurmuştu. Bu sebeple Tanrı'nın inisiyatifi fikri tam varlığa dönüştürmeyi gerektiriyordu.

Bu durum kuşkucu Birûni'yi boş felsefe yapmak manasına geliyordu ki bunu dile de getirmişti. İncelediği fosiller ve jeolojik tortulardan biliyordu ki dünya bütün ve tam hâlde *yaratılmamıştı.* İbn-i Sina'nın da bu gerçeğin farkında olduğundan emindi. Bu açıdan bakıldığında her ikisi de kuvvetli birer zındıktı. İddiaları evrimci jeoloji ve hatta Darvinist unsurlara Kur'an veya İncil'den daha yakındı. Fakat netice itibariyle geri adım atan İbn-i Sina bilim ve ilham dairesini kapsayacağını umduğu bir metafizik açıklama bulmuştu.

Ne Birûni ne de İbn-i Sina yaygın Aristocu tabiat anlayışına dokunmak niyetinde değillerdi. Gözlemlerinden ötürü kuşkuculuğa daha yatkın olan Birûni bile Aristo'nun görüşlerinin kendilerini değil görüşlerini desteklemek için kullandığı akıl yürütme yöntemini ve delillerini eleştiriyordu. Thomas Kuhn'un *Theory of Scientific Revolutions* (Bilimsel Devrimler Teorisi) isimli kitabına göre her ikisi de devasa kozmolojik veya bilimsel sistemlere yoğunlaşmıyorlardı. Odak noktaları doğrudan *anomalilerdi.* Dolayısıyla sorgulamaya hevesli Birûni Aristo'nun tüm gökcisimlerinin deviniminin dairevî olması gerektiği bulgusuna itiraz etmemiş oluyordu. Fakat gözlemleri neticesinde bir boşluğun mevcut *olabileceğini* bildiğinden ötürü Aristo'nun eliptik devinimin bir boşluk yaratabilecek olmasından ötürü imkânsız olduğu iddiasının doğruluğunu sorguluyordu. Artık bu durumda gökcisimlerinin dairevî devinimiyle ilgili delil sunma yükü kuşkucuların değil dairevîlik savunucularının omuzlarındaydı.

İbn-i Sina-Birûni tartışması bir bütün olarak ele alındığında, en başından beri Birûni'nin İbn-i Sina'yı savunma yapmaya zorladığı açıkça görülmektedir. Mesela, Birûni'nin hiçbir sorusu tıp gibi İbn-i Sina'nın ev sahibi olduğu bir alanla ilgili değildi. İki taraf da tabiatın keskin gözlemcileriydiler ama İbn-i Sina dünyaya bir ölçüye kadar metafizik gözlüğü ile bakarken Birûni böyle bakmıyordu. Esasında tartışmanın neticesi "felsefe ile bilim arasında bir fay hattı" oluşturulması (veya

olduğunun kabul edilmesi) olmuştu.[114] Birûni felsefeye ve metafiziğe karşı kayıtsız olmamakla birlikte bunları tali meseleler olarak görüyor ve asıl kaygılarının civarından ayrılmıyordu.[115] İbn-i Sina'nın Aristo'dan ziyade Platon'dan aldığı idealin soyut alanının matematik ya da maddî alandan üstün olduğu varsayımını doğrudan reddetmekteydi.

Farklılıklarının kökten, dolayısıyla da uzlaşamaz olduğunu kabul etmek yerine, her iki genç tartışmacı da birbirlerinin iddialarını yermeyi tercih ediyorlardı. Ciddi bir entelektüel alışveriş olarak başlamış olan mektuplaşma kısa sürede kaba bir ağız dalaşına dönüşüvermişti. En başından itibaren İbn-i Sina'nın cevaplarındaki ton kibirli ve küçümseyiciydi. Bir yerde Birûni'nin sorularından "daha saçma bir şey olmadığını" söylüyordu. Bir diğer yerde de Birûni'nin itirazlarını "zekânın peşine düşmene müsaade etmediği meselelerin peşine düşmemelisin," ve "mantığa yeterince hâkim değilsin," diyerek savuşturuyordu. Diğer taraftan Birûni de sorularını "Buna inanabiliyor musun . . . ?" tadında soruyordu. Birûni uygun cevapların "hatada ısrar etmeyen herkes" için ortada olduğunu varsayıyordu. Sonunda bu atışmadan istifadeyle, İbn-i Sina yapacak daha önemli işleri olduğunu belirterek tartışmada yerini parlak ama kibirli bir talebesine bırakmıştı. Bu talebesi de Birûni'nin modern bir fakülte salonunda bile kabul edilmeyecek bir kavgacılık ve mağrurlukla sorduğu sorulara karşı Aristo'yu savunmuştu.

Bu yazışmayı İbn-i Sina'nın mı yoksa Birûni'nin mi dışarıya ifşa ettiğini bilmiyoruz ama bu çok çabuk yapılmıştı. Mektuplarda İbn-i Sina'nın daha dezavantajlı konumda olduğu gerçeği şüpheleri Birûni üzerinde yoğunlaştırmaktadır. İnsanların bu mektupları okumalarının hemen ardından kıyamet kopmuştu. "Buhara'da felsefe tartışması yapmak imkânsız hâle gelmiş," deniliyordu.[116] Bu felsefe düellosunun gürültüsü Bağdat'a kadar ulaşmıştı. İbn-i Sina'nın gayet kaba bir şekilde davrandığı Ebu'l Ferec "başkalarını tekmeleyenin kendisi de sonunda tekmelenmiş," demişti. İbn-i Sina'nın rahatını bozmak gayesiyle Birûni'i İbn-i Sina'ya meydan okuması için başta kendisinin teşvik ettiğini

114 Ahmad Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History* (New Haven, 2010), s. 79.

115 Birûni'nin İslamî açıdan ele alınışı için bkz. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Bl. 2.

116 Zavodavskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 90.

de itiraf etmişti. Sevincini "Birûni bunu benim için yaptı," ifadesiyle dile getirmişti.[117]

Bu yazışma bu iki genç dâhinin zor ve hırçın kişiliklerini ortaya çıkartmıştı. Birûni daha sonraları İbn-i Sina'dan daha kaba davrandığını kabullenmişti.[118] Mektuplaşmada bilim adamları ve felsefecilerin dar çemberinin dışında kalanlar için hayata dair oldukça önemli meseleler vardı. Aslına bakılırsa sorular ve cevaplar birbirinden tamamıyla farklı iki entelektüel dünyayı karşılaştırma imkânı sunuyordu. İbn-i Sina'nın temsil ettiği ilk taraf akla hayatî bir rol biçiyordu, ancak vahye karşı gelme salahiyeti vermiyordu. Bu yaklaşım araştırmaya ve deneyimlemeye müspet yaklaşsa da günün sonunda mantığı ve dili her şeyin üstüne yerleştiriyordu. Birûni'nin temsil ettiği ikinci taraf hayata ilişkin büyük sorulara cevap bulabilmek için ilham ya da vahiyden ziyade gözlem, deneyimleme ve matematiğe bel bağlıyordu. Bilim adamları ve filozofların dinle, din adamlarının da bilim ve felsefeyle ilgilenmemesi gerektiğini savunan Afganistan doğumlu filozof Sicistânî gibi Birûni de aklın ve inancın alanlarını keskin çizgilerle ayırıyordu ve inancın alanıyla pek ilgilenmiyordu.

1956 senesinde İngiliz bilim adamı ve romancı C. P. Snow Cambridge Üniversitesi'nde "İki Kültür" isimli bir ders vermiş, ardından da bir kitap yayımlamıştı.[119] Kitabında bilim (matematik de dâhildi) ile beşerî ilimlerin (felsefe ve metafizik de dâhildi) dünyalarının birbirlerinden uzaklaştığını ve bu artan entelektüel ve ahlakî uçurumun modern medeniyet için tehdit arz ettiğini savunuyordu. İbn-i Sina-Birûni yazışması bin sene önce bu sorunun ana hatlarını ortaya koymuştu. Bu durum başka dünyaların da var olup olmadığı ile ilgili tartışma esnasında Birûni'nin İbn-i Sina'ya küçümser bir tavırla "filozofların fizik teorilerini üzerine inşa ettikleri metafizik aksiyomların matematiği esas alan gökbilimciler için geçerli bir delil sunmadığını," söylemesinde kendini açıkça belli etmektedir. İlk defa burada Snow'un iki kültürünün açıkça yan yana konulması söz konusuydu: meselesini metafizik üzerine inşa eden filozof ve karşısında matematiğe güvenen bilim adamı.

117 A.g.e.

118 A.g.e., s. 91.

119 İlk yayımlandığı yer: *The New Statesman*, 6 Ekim 1956. Daha sonra kitaplaştırılmıştır: *The Two Cultures* (Cambridge, 1960).

Mektuplaşmanın sona ermesiyle hikâyenin kahramanları kendi yollarına gitmişlerdi. Birûni araştırmalarına Ürgenç'te devam ederken İbn-i Sina, bilgin komşularının ricası üzerine, iki kitap kaleme almıştı. İlki matematik hariç bütün bilimleri kapsayan kısa bir ansiklopediydi. İkincisi ise *Kitab'ul İşarat ve't Tenbihat* (İşaretler ve Tembihler Kitabı) isimli ahlak üzerine yazılmış bir risaledir.[120] Sonraki yıllarda İbn-i Sina ve Birûni, güçlü oldukları alanlara yönelerek, entelektüel manada birbirlerinden daha da uzaklaşmışlardır. İbn-i Sina tıp ve metafiziğe, Birûni ise gökbilimi ile fizikî ve sosyal bilimlere eğilmişti.

Buhara'da Alacakaranlık

Muntasır adıyla bilinen son Samanî hükümdarı Ebu İbrahim İsmail şairdi. Kendisinden eski mutlu ve şanlı günleri geri getirmesini istirham edenlere şöyle cevap veriyordu:

> Bana soruyorlar "neden böyle yüzün düşük,
> Özenle bezenmiş, nadir halılarla dolu bu hanede?"
> Ben, savaşçıların haykırışları ve feryatları arasında
> Ozanlarının seslerini nasıl duyayım ki
> Savaş atlarının kişnemeleri arasında
> Gül bahçesinden nasıl zevk alayım?[121]

999'da Muntasır Buhara'dan sürülmüştü. Son bir hamle yapmak için çırpınmış ama 1004'de son darbeyi yemişti. İbn-i Sina-Birûni yazışmasının sonlarına gelindiği bu esnada İbn-i Sina'nın babası ölmüştü. Üstelik oğluna ciddi bir destek sağlayacak kaynak da bırakmamıştı. Geçinmek zorunda olan İbn-i Sina Buhara'da iktidarı yakın zamanda ele geçirmiş olan Karahanlıların yönetimi altındaki bir idarî görevi kabul etmişti.[122] Yeni görevi icabı Ürgenç'e gitmesi gerekiyordu. 1005 sene-

---

120 Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 93.

121 Jackson, *Early Persian Poetry*, s. 55.

122 On birinci asırda yaşayan Horasanlı tarihçi Beyhakî, İbn-i Sina'nın "sultanın yanında" idarî bir vazife aldığını belirtmiştir (Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 95). Gazneli Mahmut kendisine "sultan" unvanı vereli henüz üç sene olmuştu. Buradan İbn-i Sina'nın aslında kendisine hayran olan Mahmut tarafından görevlendirildiği manası çıkar. Oysa Beyhakî'nin döneminde (995-1077) "sultan" unvanı Selçuklular ve diğerleri tarafından yaygın olarak kullanılmaktaydı. Muhtemelen Beyhakî hatalı bir

sinde bu kentte ölecekti. Buhara'dan ayrılışı Samanîlerin altın çağının bitişinin sembolik bir göstergesiydi.

Elinden çengisini ve kadehini düşürmeden şarkılar söyleyen neşeli ve bilgin Rûdekî'ye dönelim. İsmailîlerin tasfiyesi esnasında gözlerine mil çekilerek Buhara'dan sürülmüştü.[123] Samanî hanedanlığının çöküşünden birkaç nesil önce beş parasız hâlde yeniden memleketine dönmüş ve orada ölmüştü. Son şarkılarından biri bu döneme âdeta bir ağıt gibiydi:

Ne bilirsin sen ey kara saçlı güzelim
Ne hâldeydim bundan çok önceleri

Aşığını okşayabilirsin zülüflerinle
Ama kendi prangalarında hiç görmedin ki

Onun mutlu olduğu günler gelip geçti
Bülbüllere meydan okurcasına şarkılar söylediği

Hep mutluydum, üzüntü nedir bilmezdim
Gönlüm neşe ve eğlencenin geniş meydanıydı

Artık asillerin dostu değilim ki
Hükümdarların beni el üstünde tuttukları günler geçti

Şimdi zaman değişti, ben de değiştim
Artık ihtiyacım olan bir değnek, bir de keşkül[124]

şekilde bu unvanı, o dönemde Buhara'yı ele geçirmiş olan Karahanlılara atfetmiştir.

123 Şahsî görüşmelerimizde Hakim Elnazarov Rûdekî'nin kör edilip Buhara'dan sürüldüğü iddiasını destekleyen İranlı ve Tacik yazarlardan bahsetmiştir: Abusaid Shokhumorov, *Somoniyon va Junbishi Ismoiliya: Falsafa dar ahdi Somoniyon* (Duşanbe, 1999); Said Nafisi, *Muhiti zindagi va ahvolu ash'ori Rudaki* (Tahran, 1922); ve Hokim Qalandarov, *Rudaki va Ismoiliya* (Duşanbe, 2012).

124 Tabatabai, *Father of Persian Poetry*, s. 66–70.

BÖLÜM 9



ÇÖLDE BİR AN: MEMUNÎLER DÖNEMİNDE ÜRGENÇ

Harezm: Teknoloji Merkezli Bir Toplum

Buhara'dan deve yolculuğuyla on iki gün süren Harezm'in başkenti, Ürgenç'e İbn-i Sina'nın yeni görevi için nasıl gittiğini bilmiyoruz. Karakum Çölü üzerinden giden bir kervana katılmış olabilir. Daha muhtemel olan ise batıya gidip Ceyhun Nehri'nde bir gemiye binmiş olmasıdır. 600 kilometre kuzeydoğuya akarak Aral Gölü ve Hazar Denizi'ne ulaşan Ceyhun Nehri'nin bir kolu Ürgenç'in içinden geçiyordu. Bugün Harezm ve Aral Gölü'nü uzak ve geçit vermez bir çöl olarak görmekteyiz. Oysa 1004 senesinde bütün iç Asya'da en gelişmiş ve en iyi bağlantılara sahip bölgelerden biri olarak tanınmaktaydı. Ceyhun Nehri'nin orta çağın son dönemlerine kadar Hazar'a dökülüyor olması bölgenin alçak yerleri üzerinden bugün hayal etmesi bile çok zor olan yollarla daha geniş bir dünyaya bağlı olduğunu göstermektedir.[1]

Ürgenç Orta Asya'nın dört ana nakliye güzergâhı üzerindeki kavşakta yer alıyordu. Doğuya giden yol önceki başkent, Kat'tan (Beruniy) geçerek Farabi'nin memleketi Otrar'a ulaşıyor, oradan da Çeç (Taşkent), Taraz (Talas) ve Balasagun üzerinden Doğu Türkistan'a (Sincan), ardından da Kaşgar'a ve son olarak Çin'e varıyordu. Güneydeki yol Merv, Buhara, Belh ve Kabil'den geçerek Hindistan'a ulaşıyordu. Kuzeye giden kervan yolu ise Volga Vadisi'nden geçip Rus diyarına, oradan da İskandinavya'ya varıyordu.[2]

---

1 Bartold'un Ceyhun Nehri ile Hazar Denizi'nin Aral Gölü vasıtasıyla birleşiyor oldukları şeklindeki tespiti için bkz., "Svedeniia ob Aralskom more i nizovykh Amu-Dari s drevnei vremia do xvii-ogo veka," içn. *Sochineniia*, Cl. 2, s. 109–45.

2 Kuzey güzergâhı için bkz., *Ibn Fadlan's Journey to Russia*, trc. Richard N. Frye (Princeton, 2005), s. 36 vd.

Kıtalar arası ticaretin kavşağındaki konumları sayesinde elde ettikleri refahla Harezm kentleri oldukça hızlı akan Ceyhun Nehri'nin suyunu kanallar vasıtasıyla tarım alanlarına taşımayı başarmışlardı. M.Ö. altıncı asır gibi erken bir tarihte Harezm halkı hidrolik mühendisliğinde uzmanlaşmıştı. Nehirleri yeni kazılmış kanallara yönlendirerek onlarca kilometre ötedeki kentlere su götürebiliyorlardı. Bunlara ek kanallar yaparak en ücra köşedeki kasabaları bile suya kavuşturabilmişlerdi. Dünya üzerindeki hiçbir yerde su teknolojisi buradaki kadar gelişmiş değildi.[3] Bugün bile tarihî kanalların ve su yataklarının izi çöl boyunca kilometrelerce sürülebilmektedir. İbn-i Sina geldiğinde Harezm bu meziyetleri sayesinde bin seneden beridir geniş ve müreffeh kentlerle soyluların (*dihkanlar*) surlarla çevirili kalelerine ev sahipliği yapmaktaydı.[4] Tek bir vaha şeridinde neredeyse her yirmi beş kilometrede bir, çeşitli büyüklüklerde yüzden fazla kuvvetli kaleler olduğu görülmekteydi.[5] Orta Asya'nın çoğu gibi Harezm de aktif bir deprem bölgesi olduğu için inşaatçılar depreme dayanıklı inşaat teknikleri geliştirmişlerdi.[6]

Avrasya'daki bütün kara ve denizlerle doğrudan bağlantıları olan kent merkezleri yerel üretim olan kılıç ve diğer ürünleri Hindistan'a[7] ve Orta Doğu'ya gönderiyorlardı. Ayrıca Avrupa'nın kuzeyinden gelen orman ürünleri ile Çin'den gelen ipek ve diğer ürünler gemilerle taşınıyorlardı. Para siyasî güç doğurmuştu. Alman ve Rus araştırmacılar M.Ö. 500'de Karadeniz'den, doğuda Tanrı Dağları'na ve güneyde de Afganistan'daki Herat'a kadar uzanan bir "Büyük Harezm

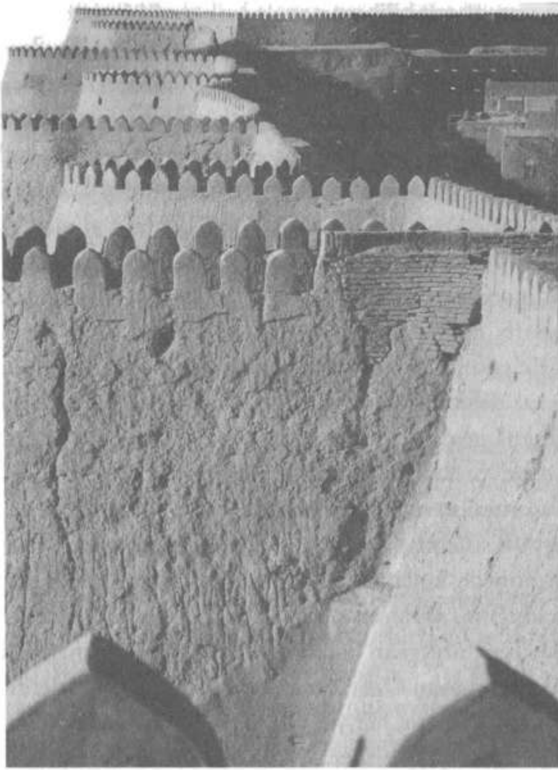
3 V. Altınan, "Ancient Khorezmian Civilization in the Light of the Latest Archaeological Discoveries (1937–1945)," *Journal of the American Oriental Society* 67, 2 (Nisan–Haziran 1947), s. 81.

4 Harezm kentleri hakkındaki en iyi kaynak: Tolstov, *Drevnii Khoresm* (Moskova, 1948), ve a.g.y. *Po sledam drevnekhorezmiiskoi tsivilizatsii* (Moskova, 1948), Bl. 2; ayrıca bkz., Masson, *Strana tysiachi gorodov* (Moskova, 1966), s. 123–44; Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 149; ve N. N. Negmatov, "States in North-Western Central Asia," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 2, s. 441, 446 ve 455.

5 Edgar Knobloch, *Archaeology, Art and Architecture of Central Asia* (Londra, 1972), s. 80.

6 Bu teknikler İslamiyet'ten sonra da kullanılmıştır. Krş. N. M. Bachinskii, *Antiseismika v arkhitekturnykh pamiatnikikakh srednei Azii* (Moskova, 1949), s. 6 vd.

7 D. R. Hill, "Physics and Mechanics, Civil and Hydraulic Engineering," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 270.



Figür 9.1. Birûni'nin memleketi olan Harezm idarecilere ve zengin toprak sahiplerine ait surlarla çevirili kasabalara ve kalelere sahipti. Özbekistan'ın batısında kalan Hive kentindeki restore edilmiş surlar bu koruyucu burçların tipik bir örneğini teşkil etmektedir. ■ 532 sayılı Bakanlar Kurulu kararıyla Özbekistan Bilimler Akademisi tarafından yayımlanan, tarihsiz, *Harezm Memûn Akademisi* isimli rapordan (Taşkent, 2006), 18.

İmparatorluğu'nun" var olmuş olabileceğini düşünmektedirler.[8] Böyle bir devlet var olmuş ya da olmamış olsun, Büyük İskender Orta Asya'dan geçerken bir mahallî idareci geniş maiyetiyle birlikte kendisiyle görüşmek için gelinceye kadar Harezm'e hırslı gözlerle bakmaktaydı. Eşit taraflar olarak buluşup imzaladıkları anlaşma neticesinde İskender geri çekilerek dümeni Hindistan'a kırmıştı.

8 E. V. Rtveladaze, ed., *Istoriia gosudarstevnnosti Uzbekistana*, 3 Cl. (Taşkent, 2009), Cl. 1, s. 210.

Bugün tam olarak bilinememekle birlikte M.S. 100 ilâ 600 arasındaki Harezm medeniyeti oldukça sofistike bir toplumdu. Bugün Özbekistan sınırlarında kalan, başkenti ve ana dinî merkezi olan Toprak Kale surları ile meşhurdu. Dikdörtgen şeklindeki kent 350x500 metrelik bir alana yayılmıştı. Zarif bir tarzda inşa edilmiş olan kent üç katlı saraylar ve içinde elli kadar erkek ve kadın figürün birlikte veya tek başına dans ettiklerini tasvir eden fresklerle süslü resmî odalar bulunan tapınaklardan oluşuyordu. Hem tema hem de form itibariyle bu coşkun dansçılar Hint tesirinin yansımalarıydılar. Diğer odalar eski kahramanları anmaya ve savaşlarla ilgili temalara tahsis edilmişlerdi. Ana tapınağın duvarlarında içe gömülü banklar vardı. Bunların üstünde gerçektekinden bir buçuk kat daha büyük erkek heykelleri vardı. Erkek heykellerinin hemen yanında gerçek hayattaki boyutlarıyla yapılmış kadın ve erkek heykelleri duruyordu. Bu ürkünç heykel gruplarının her biri ayın belli bir gününün ruhunu temsil etmekteydi.[9]

Zerdüştlük sistemiyle bağlantılı olan Harezm güneş takviminden, vakti tayin etmede kullanılan diğer bütün kadim takvimlerden daha gelişmiş bulduğunu söyleyen Birûni sayesinde haberdarız.[10] Dinî hayat Zerdüştlükle bağlantılı olan kültler etrafında yoğunlaşmıştı. Bugün bile uzak bölgelerde yaşayan Özbekler arasında bu kültlerin izlerine rastlanılabilmektedir.[11] Bölgenin her yerinde ateş tapınakları mevcuttu.[12] Ayrıca Farsça konuşan Maniheistler ile kadim Yunan-Roma merkezleri olan İskenderun, İskenderiye ve Kudüs'ten gelen Melkânî Hristiyanları dini

9 Harezm sanatı üzerindeki Hindistan tesiri için bkz., Knobloch, *Beyond the Oxus*, s. 77; ve "Toprak-Kala: dvorets," içn. *Trudy khorozemskoi arkheologo-etnograficheskoi ekspedit- sii*, ed. Iu. A. Rapoport ve E. E. Nerazik (Moskova, 1984), Cl. 14; İngilizcedeki bir özet için bkz., Iu. A. Rapoport, "The Palaces of Topraq-Qala," *Bulletin of the Asia Institute* 8 (1994), s. 161–85.

10 Takvim hakkında bkz., G. Bulgakov, "Al-Biruni on Khwarazm," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 3, s. 222–24.

11 G. Snezarev, *Remnants of Pre-Islamic Beliefs and Rituals among the Khwarazm Uzbeks*, (Berlin, 2003); C. E. Bosworth, "Al-Khwarazmi on Various Faiths and Sects, Chiefly Iranian," içn. *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater, Acta Iranica* 30, 3. seri, *Textes et memoires* (Leiden, 1990), s. 16 ve 10 vd.; G. Bulgakov, "Al- Biruni on Khwarazm," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 3, s. 225–27.

12 Alison V. G. Betts ve Vadim N. Yagodin, "The Fire Temple at Tash-k'irman Tepe, Chorasmia," içn. *After Alexander*, s. 435–54.

zenginleştiriyorlardı. Yakınlarda çözülebilen Harezm dili geniş İranî dil ailesine mensuptu ve Arami alfabesiyle yazıya dökülüyordu.[13]

Toprak Kale'de deşifre edilen belgelerden bilebildiğimiz kadarıyla Harezm'deki emek gücünün büyük kısmını köleler oluşturmaktaydı.[14] Fakat bir bütün olarak iktisadî sistem üst düzey meziyetler gerektirecek derecede karmaşıktı. Su seviyesindeki mevsim değişikliklerine bağlı olan su idaresi ve tarım teknolojileri, karmaşık vergi sistemi için gerekli kayıt tutma sistemi[15] ve ulusal para biriminin istikrarının korunması gibi meselelerin hepsi yüksek matematiksel, bilimsel ve teknik bilgi üzerine kuruluydu.[16] Harezmliler matematik ve gökbilimi başta olmak üzere tüm bu alanlarda gayet gelişmişlerdi. Harezmî'nin çığır açıcı çalışmasında bu mahallî geleneklerden nasıl yararlandığını görmüştük. Diğerleri de Harezmî'nin başarılarını temel alacaklardı. Bunların arasında en fazla göze çarpan isim Harezmli hezarfen Birûni idi.

Arap İstilâsı ve Sonrası

Yedinci ve sekizinci asırdaki Arap cihadının en yıkıcı olduğu bölge Harezm olmuştu. Harezm devletinin düşüş belirtileri gösterdiği bilinmekteydi ama bu istilâ öldürücü darbeyi vurmuştu. Orta Asyalı idarecilerin Araplara karşı direniş planları için Harezm'de toplanmış olmaları işgalcilerin öfkesini artırmıştı. Kütüphaneler, arşivler ve Harezm dilindeki literatürün tamamı ateşe verilmiş, bilim adamları ve mahallî medeniyetin taşıyıcıları sistemli bir şekilde öldürülmüştü. Birûni'nin yazdığına göre Arap kumandan Kuteybe "memleketin tarihini bilen, bilimsel çalışmalarda bulunmuş ve Harezm dilini okuyup yazabilen herkesi

13 Henning, "The Khwarezmian Language," içn. *W. B. Henning Selected Papers*, 6, s. 485–500; D. N. Mackenzie, "Khwrazmian Language and Literature," içn. *The Cambridge History of Iran*, Cl. 3, Bl. 2, s. 1244 vd.; A. Taffazoli, "Iranian Languages," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, s. 326.

14 Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, s. 101 ve 166.

15 A.g.e., s. 101. Harezm şahları idaresinin genel mahiyeti hakkında çok az şey bilinmektedir; bkz., "Khorezmiiskoe gosudarstvo," içn. *Istoriia gosudarstvennosti Uzbekistana*, Cl. 1, s. 193–210; E. E. Nerazik, "History and Culture of Khwarazm," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 3, s. 207–10.

16 Para birimi hakkında bkz., Joe Cribb, "Money as a Marker of Cultural Continuity and Change in Central Asia," *Proceedings of the British Academy* 133 (2007) s. 372–73; Bulgakov, *Zhizn i trudy Beruni* (Taşkent, 1972), Cl. 1, s. 20.

mümkün olan her türlü yolu deneyerek sindirmiş ve yok etmişti." [17] Daha sonra Birûni bugüne ulaşmayan, *Kitab'ül Müsamere fi Ahbar'il Harizm* (Harezm Tarihi) isimli eserini yazarken işgalin elinden kurtulabilmiş birkaç döküntü arasından belge toplamak zorunda kalmıştı.[18]

Harezm'in Arapların vurduğu darbenin ardından toparlanması için iki yüz sene geçmesi gerekecekti. Fakat derin kökleri olan Harezm medeniyeti 750 ilâ 950 seneleri arasında öylesine bir geri dönüş yaşamıştı ki 1000 senesine varılmadan yeniden bir entelektüel merkez olmuştu. Aslına bakılırsa 980 senesinden 1017'ye kadar sahip olduğu seçkin bilim adamı ve yazar sayısı itibariyle Harezm'in yeni başkenti Ürgenç'i geçen hiçbir kent yoktu (bkz. resim 11). Çağın iki devi, Birûni ve İbn-i Sina da oradaydı ama onların yanı sıra matematikçi Ebu Nasr Mansur bin Irak, gökbilimci Ebu'l Vefa Buzcânî ve tıp bilgini Ebu Sehl Mesihî gibi başka öncü kimseler de vardı. Bağdatlı Nasturi bir Hristiyan olan Ebu'l Hayr ibn-i Hammar müthiş meziyetlere sahipti. Mantıkçıydı, Yunan felsefî eserlerini (*Teofrasto*, *Porfirios*) Aramiceden Arapçaya tercüme etmişti. Ayrıca bir tıp uzmanı olup gerontoloji[19], hamile kadınlar, diyabet ve kendisinin de muzdarip olduğu sara hastalığının tedavisi konularına yoğunlaşmıştı.[20] Bu coşkunluk trajik bir şekilde kısa sürecek olsa da meziyetlerin yok olmaması Ürgenç'e medeniyet tarihinde mümtaz bir yer kazandırmıştı. Merv, Nişabur ve Buhara ile birlikte Ürgenç, Orta Asya'nın Aydınlanma Çağı'nın merkez noktası olmuştu.

Dördüncü asırdan itibaren bölgeyi Harezm şahları (Harzemşahlar) yönetmekteydi. Dikkatli bir yönetimle resmî derebeylik sistemini fiilî bir öz yönetime dönüştürmüşlerdi. Bu sayede Sasani İmparatorluğu'na, Arap halifeliğine ve Samanîlere karşı bağımsızlıklarını muhafaza edebilmişlerdi. Mesafe ve becerikli politikalar sayesinde geniş görüşlü entelektüel iklimlerine zarar verilmesini engellemişlerdi. Görünürde Sünni olan ama Şia'ya yakın duran Harezmliler, her yerde olanın aksine, dinî manada hem katı ana akımdan hem de radikal sapkın hareketlerden uzak durmuşlardı.

---

17 Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, s. 42.

18 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 17; Shir Muhammad Mirab Munis ve Muhammad Reza Mirab Agahi, *Firdaws al-Iqbal: History of Khorezm*, trc. Yuri Bregel (Leiden, 1999).

19 Yaşlılık bilimi. (ç.n.)

20 Al-Nadim, *The Fihrist of al-Nadim*, Cl. 2, s. 632–33.

Onuncu asır itibariyle başkent artık Toprak Kale değil Özbekistan'ın modern dönemde kurulmuş olan Nukus kentinin yakınlarında, Ceyhun Nehri'nin bir kolu üzerine inşa edilmiş olan gösterişli ticaret merkezi, Kat'tı. Onuncu asırda bile nehir surlarla çevirili kentin altını aşındırıyordu. Zaten sonunda kenti yutacaktı. Fakat o dönemde durum bir şekilde idare ediliyordu. Kudüs doğumlu Arap coğrafyacı Makdisî (954?-1000) bu çelişkiler kentini şöyle anlatıyordu:

> Aslında kent âlimleri, edipleri, tarım mahsulleri, ticareti ve sahip olduğu refah ile muhteşemdi. İnşaat ustaları çok hünerlilerdi. Buradaki gibi Kur'an karileri (okuyucuları) Irak'ta bulunamazdı. Şarkıcılar harikaydı, kariler mükemmeldi, keza görünüm ve itibar da öyleydi. . . . [Fakat] kentin içinden çok sayıda kanal geçiyordu ve halk bu kanallara herkesin içinde büyük abdestini yapıyordu. . . . Yabancılar için gün ağarıncaya kadar dışarı çıkmak çok fazla dışkı olmasından ötürü güvenli değildi; insanlar dışkıların içinde yürüyor, ayaklarına bulaşan dışkılarla kalabalığa karışıyorlardı. İnsanların tabiatı garipti, fıtratları çirkindi; yemekleri kötüydü, kentleri iğrençti.[21]

Bir Hezarfen ve Pedagog: Buzcânî

Azamet ile sefaletin bu karmaşası arasında büyük bir matematikçi, Ebu'l Vefa Buzcânî yetişmişti (940-998).[22] Afganistan'ın yerlisi olan Buzcânî Bağdat'ta halifenin desteğinden istifade etmişti ama hamisinin ölümünün ardından Harezm şahının davetini kabul ederek oraya yerleşmişti. İyi bir yatırım olduğunu da kanıtlamıştı. Bir asır önce Harezmî'nin açtığı uygulamalı matematik yolunu takip ederek içinde toprak vergisinin hesaplanması ve yatırımların yönetilmesi hakkında tavsiyelerinin de bulunduğu, tacirlere ve memurlara yönelik kullanışlı bir kitap kaleme almıştı. Ayrıca zanaatkârlar için geometri hakkında da bir kitap yazmıştı. Bunların dışında matematiğin uygulanması ile ilgili

21 Al-Mugaddasi, *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*, trc. Basil Anthony Collins (Reading, 1994), s. 255.

22 Buzcânî hakkında bkz., Ali Moussa, "Mathematical Methods in Abū al-Wafa's Almagest and the Qibla Determinations," *Arabic Sciences and Philosophy* 21, 1 (2011), s. 1–56; ve John J. O'Connor ve Edmund F. Robertson, "Mohammad Abu'l-Wafa Al-Buzjani," *MacTutor History of Mathematics Archive, University of St. Andrews*, http://www. gap-system.org/~history/Biographies/Abu%27l-Wafa.html.

bir başka eser daha vermişti. İş dünyasında Hint sayı sistemi benimseneli çok olmamıştı. Bu sebeple tavsiyelerini basit bir dille ya da sadece cetvel ve pergel gerektirecek şekilde sıralamıştı.

Buzcânî bugün geometri, trigonometri, matematik ve gökbilimi dallarındaki öncü çalışmalarıyla hatırlanmaktadır. Geometride cetvel ve pergel kullanarak denklem çözmede yeni yollar geliştirmiş ve noktalardan ve belli hektagon ve çok yüzlü cisim tiplerinden nasıl parabol oluşturulacağını bulmuştu. Trigonometride Hucendî ve talebesi Ebu Nasr Mansur bin Irak ile birlikte sinüs kanunlarını ispatlayan üç araştırmacıdan biri olmuştu. Buzcânî'nin sinüs ve tanjant tablolarını geliştirme yöntemi sekizinci ondalık noktaya kadar doğru sonuçlar vermişti. Oysa Batlamyus'unki üçüncü ondalık noktada kalmıştı. Ayrıca sinüs teoremlerini küresel üçgenlere uygulayarak açık sularda yön bulmak için yeni yöntemler geliştirilmesinin önünü açmıştı. Modern trigonometrinin birçok alanında temel atmasının dışında Hintliler ve Çinliler tarafından bilinen, ancak Yunanlar tarafından reddedilen negatif sayıları kullanarak Arapça eser veren ilk matematikçiydi. İlginç bir şekilde negatif sayılara teorik eserlerinde değil *Kitab Fîmâ Yehtâcü İleyhi'l Küttâb ve'l Ummâl min İlmi'l Hisâb* (Katipler ve Vergi Memurlarının İhtiyaçları Üzerine Kitap) isimli, uygulamada kullanılması için yazdığı eserinde yer vermişti. Bu meseleyi borç hesaplamayı anlattığı bir kısımda ele almıştı.

Başarılı bir gökbilimci olan Buzcânî 988'de, Bağdat'taki sarayın bahçesine 6 metrelik kadranı ve 18 metrelik sekstantı olan bir rasathane kurdurmuştu. Bir benzerini Kat'ta yaptırmış olması da muhtemeldir. Asıl ilgi alanı tabii olarak aydı, zira Müslüman takvimi kamerî aylara göre ayarlanmıştı. Bununla bağlantılı olarak sinüs ve kosinüs tabloları geliştirmişti. Her iki tablo da ayın yörüngesini ve aynı zamanda belli yıldızların sapmalarını tespit etmek için kullanılıyorlardı. Bu araştırmanın büyük kısmına matematiksel astronomiyle ilgili öncü çalışmasında yer vermişti.

Daha sonraki yıllarda Buzcânî en az kendisi kadar kabiliyetli bir gökbilimci, matematikçi ve trigonometri uzmanı olan Ebu Nasr Mansur bin Irak'ı (960-1036) yetiştirmişti. Anlaşıldığı kadarıyla Harezm sarayının prenslerinden olan Ebu Nasr bilimi âdeta bir hobi olarak görüyordu. Gökbilimi ve trigonometri alanlarında hocasıyla aynı çizgide çalışan

Ebu Nasr küresel astronominin çetrefilli meselelerini ele almıştı.[23] İskenderiyeli Menelaus'un (70-140) *Sphaerica* isimli eserini incelemiş, ardından Batlamyus'un akorlarla yaptığı trigonometrik hesaplamaları ilerletmişti. Bu sürecin sonunda trigonometrik fonksiyonları bugün bizim bildiğimize yakın bir hâle getirmişti. Astronomik ve trigonometrik tablolar geliştirme konusunda da hocasının izinden giderek Orta Asyalı gökbilimci Habeş Mervezî'nin bir araya getirdiği verileri genişletmeye odaklanmıştı. Matematikte getirdiği yenilikler küresel astronomi problemlerine kantitatif çözümler getirmeyi büyük ölçüde kolaylaştırmıştı. Usturlap üzerine yazdığı çok sayıdaki risaleye ilaveten gökcisimlerinin küresel doğalarıyla ilgili kapsamlı bir eser meydana getirmişti. Bu eser Arap gökbilimcilerininkilere kıyasla çok daha ileri seviyedeydi.[24] Bu düşünce tarzı modern zamanlara kadar en gelişmiş astronomik âlet olan usturlap ya da iç içe halkalardan yapılmış kürenin geliştirilmesine ve ayrıntılandırılmasına doğrudan katkı sağlamıştı.

Harezm'de Darbe

Samanîlerin iktidardan düşmesi Harezm hükümdarlarını hanedanlıklarını ve bölgelerini eski ihtişamlı günlerine yeniden kavuşturmak için heyecanlandırmıştı. Kat'taki tahtın varisleri arasındaki çekişme devleti öylesine zayıflatmıştı ki 145 kilometre kuzeydoğuda bulunan Ürgenç'te saraya rakip bir hanedanlık ortaya çıkmıştı. Aynı zaman dilimi içerisinde her ikisi de Türkî milletlerden birine mensup olan ve Harezm'de doğan güç boşluğunu doldurmak için yanıp tutuşan iki aday daha sahnede görünmüştü: Bugün Kırgızistan sınırlarında kalan bir bölgedeki Karahanlılar ile Gazneli Mahmut'un liderliğinde Afganistan'daki acımasız yeni hanedanlık. Sonunda deli cesareti olduğu anlaşılan bir hareketle Ürgenç'teki varis, Ebu Ali Memûn herkesi ve dahası Samanîleri

23 G. Matvievskaia ve Kh. Talashev, "Sochineniia Abu Masra Ibn Iraka o sverike," içn. *Iz istorii srednevekovoi vostochnoi matematiki i astronomii*, ed. S. Kh. Sprazhdnikov (Taşkent, 1993), s. 82–151; ve Claus Jensen, "Abu Nasr Mansur's Approach to Spherical Astronomy as Developed in His Treatise The Table of Minutes," *Centaurus* 16, 1 (1971), s. 1–19; ayrıca bkz. Julio Samso, "Manṣūr Ibn "Alī Ibn "Irāq, Abū Nasr," içn. *Dictionary of Scientific Biography*, http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-2830902803.html.

24 G. Matvievskaia ve Kh. Talashev, "O nauchnom nasledii astronoma X–XI vv. Abu Nasra ibn Iraka," *Istoriko-astronomicheskie issledovaniia* 13 (1977), s. 219–32.

de karşısına almıştı. 992'de patlak veren iç savaş üç sene sürmüş ve Harezm şahının ordusunun isyan etmesi ve idaresinin çökmesiyle sona ermişti.[25] O esnada birkaç çevik hamle yapan Ebu Ali Memûn her iki Türkî gücü de bastırmıştı. Ama bedeli ağır olacaktı. Mağlubiyete hiç alışık olmayan Gazneli Mahmut bir gün Memûn'un hanedanlığının kökünü kazıyacağına ve Harezm'i ele geçireceğine yemin etmişti.

Muhammed Birûni'nin Gençliği

973'e dönecek olursak Kat'ta durumu iyi olan bir ailenin bir oğlu olmuştu: Ebu Reyhan el-Birûni. Kısa süre sonra yetim kalmıştı. Aile bağları sayesinde genç Birûni Harezm sarayındaki bir prens tarafından evlat edinilmişti. Bu prensin oğlu da, o sıralarda on üç yaşında olan Ebu Nasr Mansur bin Irak idi.[26] Kardeş gibi olan ikili Harezm dilinde eğitim görmüşlerdi. Ebu Nasr Buzcânî'den gökbilimi ve matematik öğreniyordu. Dolayısıyla Birûni'nin de izinde gitmesi doğaldı. Dahası yetim Birûni küçük yaşlardan beri bu alanlarda potansiyeli olduğunu belli ediyordu. Birûni ve Ebu Nasr arasında husule gelen bu yakın şahsî ve entelektüel bağ hayatları boyunca kopmayacaktı. Sonraki elli sene boyunca her ikisi de birbirlerine en az on iki eser ithaf edeceklerdi.

On altı yaşına geldiğinde Birûni, Samanî veziri Ceyhanî'nin coğrafya hakkındaki eserini okumuş ve güneşin en tepede olduğu anı kullanarak Kat'ın enlemini hesaplamayı başarmıştı. Ayrıca doğal özelliklere sahip olan bir fanus yapmak gibi cesur bir fikir ortaya atmıştı. Bu fikir ilk olarak M.S. 150 civarında Batlamyus'dan çıkmış olsa da 1492'de Portekiz kralının coğrafyacısı Martin von Behaim bu meseleye eğilinceye kadar akim kalacaktı.[27] Birûni'nin beş metrelik fanusu Harezm'deki iç savaş esnasında yok edilecekti.[28]

---

25 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 233–34.

26 Ebu Nasr Mansur bin Irak'ın doğum tarihi önemlidir: Şayet Bulgakov'un *Zhizn i trudy Beruni* (Taşkent, 1972), 1:29, künyeli eserinde dediği gibi 948'de doğmuşsa Birûni'yi sahiplenen babası değil kendisiydi. Ama 970 ya da 960'da doğmuşsa bu kişi babasıydı. Birûni ile dostluklarının ömür boyu sürdüğü göz önüne alındığında ikinci ihtimal daha kuvvetli gibi durmaktadır.

27 Behaim'in bu fanusu için bkz., American Geographical Society's Digital Map Collection, http://collections.lib.uwm.edu/cdm4/document.php?CISOROOT=/agdm&CISOPTR=1228&CISOSHOW=1224.

28 Bulgakov, *Zhizn i trudy Beruni*, Cl. 1, s. 33.

Hem fanus hem de Kat'a ilişkin ölçümler Birûni'nin görülebilen ve ölçülebilene olan somut ilgisini yansıtmaktaydı (bkz. resim 12). Orta Çağ'da ne Batı'da ne de Doğu'da, Birûni kadar, M.Ö. altıncı asırda yaşamış Yunan matematikçi Pisagor'un "şeyler rakamlardır" düsturunu benimsemiş ve bu düsturu temel alarak hareket etmiş bir başka düşünür yoktu.[29] Aynı zamanda eli becerikli olan Birûni, gök cisimlerini izlemek için "gözlem tüpü" denilebilecek bir âlet yapmıştı. Üzerinde lens olmamasına rağmen belli bir nesneye odaklanabiliyor ve dış ışığı kesebiliyordu. Birûni'nin makinasına on yedinci asırda bir lens eklenmesiyle modern teleskop elde edilecekti. Bu âletin dışında güneş ve ay takvimlerini hesap etmek için sekiz dişli bir makina daha icat etmişti. Birûni'nin eğitiminde yirmi yaşına kadar felsefe ve metafiziğin olmaması dikkat çekicidir.[30] Soyut meselelere dalmak yerine Birûni başyapıtlarından biri olacak *Tahdid-ü Nihayati'l Emâkin li Tashih-i Mesâfâti'l Mesâkin* (Jeodezi) isimli eseri üzerinde çalışmaya başlamıştı.

Harezm'deki iç savaş sadece Birûni'nin fanusunu yok etmekle kalmamıştı. Ebu Nasr Mansur çatışmalardan uzak durmayı başarmıştı ve muhtemelen Harezm'de kalmıştı ama, o sırada yirmi üç yaşında olan, Birûni Büveyhîlerin başkenti Rey'e kaçmak zorunda kalmıştı. Cebinde beş kuruş parası yoktu. Isfahanlı bir ailenin yanına yerleşmişti ve ne iş bulsa çalışıyordu. Sonunda talih yüzüne gülmüştü. Rey'de meşhur rasathanesini henüz inşa ettirmiş olan Hucendî bu iştiyaklı mülteciyi talebeliğe kabul etmişti. Duvar sekstantları hakkında yazdığı yenilikçi risaleye ek olarak Hucendî'nin hesaplamalarındaki hataların sekstantın içinde olduğu yapılardan birinin duvarındaki çökmeden kaynaklandığını tespit etmişti.[31]

Rey'de iki yıl geçirdikten sonra Birûni Kat'a dönmenin artık güvenli olduğu haberini almıştı. Memleketine dönünce ilk defa coğrafî mesafenin ve zamanın güneş tutulması sayesinde nasıl hesap edilebileceğini gösteren bir çalışmaya imza atmıştı. Ardından bu yöntemi kullanarak Bağdat ile Kat arasındaki saat farkını doğru bir şekilde hesaplamıştı.[32] Harezm'in başkenti artık Ürgenç'e taşınmıştı ve Ebu Nasr

29 C. M. Bowra, *The Greek Experience* (Cleveland, 1957), s. 166.

30 Bulgakov, *Zhizn i trudy Beruni*, Cl. 1, s. 20.

31 A.g.e., Cl. 1, s. 44 ve 54.

32 A.g.e., Cl. 1, s. 60-61.

Mansur yeni rejimle barışarak bu yeni başkente taşınmıştı. Bu sebeple Birûni de Ürgenç'e gitmişti. Genç İbn-i Sina ile mektuplaşmaya da burada başlamıştı. Fakat Ürgenç'te kendisine göre bir iş bulamayınca bir kez daha Harezm'den ayrılarak, yerel idareci Kabus'un sarayında beş sene geçireceği, Hazar Denizi kıyısındaki Cürcan'a gitmişti. On sekiz senelik bir sürgün döneminin ardından Cürcan'a daha yeni dönmüş olan Kabus bölgesel güç ve kültür hamisi statüsünü yeniden elde etmek istiyordu. Hem inatçı bir tiran hem de iyi bir şair olup üslup sahibiydi. Birûni'nin çalışmalarını devam ettirmesinden de gayet memnundu. Bu destek sayesinde Birûni Kat ve Ürgenç'te asıl meşgalesi olan müthiş eseri *El-Âsâr el-Bakiye*'yi (Maziden Kalanlar) tamamlayabilmişti.

Birûni Tarihi İcat Ediyor

Birûni'nin *El-Âsâr*'ı orta çağda yazılmış en etkileyici eserlerdendir. Modern okur içinse oldukça kafa karıştırıcıdır. Mısırlılar, Yunanlar, Yahudiler, İranlılar, Müslümanlar, İslamiyet öncesi Araplar, Zerdüştler, Harezmliler ve "sahte peygamberler" ile dolu kabarık bölümleri olan *El-Âsâr*, ilk bakışta her bir milletin tarihindeki başlıca olayların özenli bir şekilde tek tek anlatıldığı, bilinen dünyanın kapsamlı bir tarihi olarak belirmektedir. Fakat daha sonra, kitabın yarısından fazlasının, âdeta okura işkence edercesine her bir halkın kullandığı takvim sisteminin ve yılları, ayları, günleri ve saatleri hesaplamak için uyguladığı yöntemlerin tafsilatlı değerlendirmelerine ayrıldığı görülür. Okurda tarihçi Birûni ile gökbilimci Birûni'nin tuhaf bir iş birliği yapmaya itilmiş iki farklı kişi olduğu kanaati uyanmaktadır.

El-Âsâr, Birûni'nin ne denli engin bir bilge olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İşin tarih tarafında, anlaşılan Birûni bütün kültürlerin vakayinamelerini ve bütün dinlerin mukaddes kitaplarını tetkik etmiştir. Tüm kültür ve dinlerin bayramlarını ve şölenlerini inceleyerek her birinin nasıl kutlandığını anlatmıştır. Ardından kültür hatları ve tarihlerine göre sıralanmış dönemleri birbirleriyle karşılaştırmıştır. Hatta hangi kültür ve dinin neleri yasakladığını verdikten sonra bu yasakların altındaki sebepler için mantıkî izahlar üretmeye çalışmıştır. Sözlü geleneklere ve görüştüğü kimselerden edindiği bilgilere sık sık atıfta bulunarak yazılı kaydı zenginleştirmiştir.

Bu çeşitli kaynakların hepsine kuşkulu gözlerle yaklaşan Birûni insanların her yerde tarihlerini ve şecerelerini olduğundan farklı bir şekilde nakletmeye meyilli olduklarını ve dediklerini doğrulamak için tarihleri uzun ya da kısa gösterdiklerini savunmaktaydı. "Tarihî kayıtların ve geleneklerin tamamının içine yalan katılmıştır," diyordu.[33] Buyrukları için bilimsel bir temel olmamasına rağmen nasıl oluyordu da dinler, hele de zaman içerisinde değişimin konusu olacaklarken, bu kadar hararetli bir biçimde konumlarını savunabiliyorlardı? Müslümanlar başta namaz için Mekke'ye değil Kudüs'e dönüyorlardı. Maniheistler de Kuzey Kutbu'na yönelerek ibadetlerini yapıyorlardı. Öfkeli Birûni delilin "namaz kılan kişinin bir *kıbleye* ihtiyacı olmadığını göstermektedir," tespitinde bulunuyordu.[34]

Gökbilimi tarafında Birûni her grubun gökcisimleri hakkındaki görüşlerini ve varsayımlarını okura sunuyor ve bu görüş ve varsayımların takvim sistemlerinde somutlaşan zaman mefhumlarını nasıl etkilediğini anlatıyordu. Bu analizi yaparken bilimsel dünya görüşlerinden ve her kültürün astrolojik sistemlerinden eşit derecede yararlanarak o döneme kadar bilinmeyen veya üzerine çalışılmamış kozmolojik yapıları ele alıyordu. Neden İslamiyet öncesi Araplar günü güneşin doğuşuyla, diğer kültürlerse gece yarısında ya da öğlen başlatıyorlardı? Birûni'ye göre "bilim ile uyumlu olan" yegâne yöntem, gece yarısı ya da öğlen vakti fark etmeksizin, meridyeni ölçmekti.[35] Araplar yıldızlara neden kendileri isim vermişlerdi? Kaldı ki bazılarının isimleri kesinkes hatalıydı. Müslümanların çöl Araplarının kozmoloji hakkındaki en cahilce görüşlerini almasını eleştiriyor ve "efendilerimizin, Peygamber ailesinin, böylesi öğretilere kulak vermiş olması çok gariptir," diyordu.[36] Birûni önemli noktalarda kainat hakkındaki bilgilerinin "karanlık" olduğunu söylediği Hristiyan ve Yahudilere karşı da aynı sertlikteydi.[37]

Birûni'nin en fazla dikkatini celbeden astronomik mesele, dinlerin ya da milletlerin yıllık döngüyü tamamlamak için yıl uzunluğu üzerinde oynamasıydı. Böyle olmasa, yılbaşı günü ve tüm diğer bayramlar yıl

33 Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, s. 214.

34 A.g.e., s. 326-9.

35 A.g.e., s. 7 vd.

36 A.g.e., s. 79.

37 A.g.e., s. 178.

içerisinde yavaş yavaş yer değiştireceklerdi. "Arakatman" (*intercalation*) denilen bu ayarlama Birûni için bir nevi turnusol kağıdıydı. Bu sayede kültürlerin entelektüel ciddiyetini ölçebiliyordu. Saniyelere kadar uzanan arakatmanlarındaki kusursuzluktan ötürü Mısırlıları övüyordu. Arakatman sistemleri birçokları tarafından ödünç alınmış olmasına rağmen Yahudilere ve Nasturi Hristiyanlara karşı daha mesafeliydi. İslamiyet öncesi Arapların iptidaî bir arakatman sistemleri olduğunu kaydediyor ve bunu Muhammed Peygamber'in bir hatasına bağlıyordu. Peygamber astronomik gerçekliği yansıtması için yıl üzerinde yapılması gereken ayarlamaya karşı çıkmıştı (bkz. resim 13).[38] Dikkatli davranarak bir başka yazarın kelimelerinin arkasına gizlenen Birûni Muhammed'in bu kararının "insanlara çok zarar verdiği" tespitinde bulunuyordu.[39]

Bu noktaya kadar okurlar Birûni'nin bilgisinden ve eşine az rastlanır açık sözlülüğünden pekâlâ etkilenebilirler ama tüm bunların hangi büyük amaca hizmet ettiğini de soracaklardır. Birçok dine göre anlattığı Yaratılış meselesiyle ilgili uzun pasajlarda Birûni, sonunda ağzındaki baklayı çıkartmaktaydı. Yaratılışın ve Adem ile Havva'nın tarihleri hakkındaki mukaddes kitaplarda yer alan iddiaları titizlikle inceledikten sonra sinsice hareket ederek hepsini tek bir masa etrafında topluyordu. Ardından her bir kültürdeki başlıca tarihî hadiselerin tarihlerini aktardıktan sonra tüm bunları karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koyuyordu. Sonuç hem absürt hem de etkileyiciydi. Tarihî sıralamalar birbirini tutmadığı gibi birçok diğer hadisede de mantığa uyacak gibi değillerdi. Yaratılışı, Adem ile Havva'yı, Mısır'dan Çıkışı veya tarih öncesindeki herhangi bir hadiseyi tarihlendirmek, Birûni'ye göre imkânsızdı.[40] Daha da kötüsü, Büyük İskender'in doğumu, Zerdüşt'ün hayatı ya da Roma'nın düşüşü gibi daha yakın zamanda meydana gelmiş olaylar için kullanılan çeşitli tarihlendirme sistemleri de işleri iyice içinden çıkılmaz hâle sokuyordu. Şurası açıktı ki olayları mantıklı bir biçimde sıralayan bir tarih yoktu.

Birûni tüm dinlerin ve millî mitolojilerin tarih sıralamalarının doğruluğunu bir kere inkâr etmişti. Peki kendisi tarihî hadiseleri nasıl bir zemin üzerine oturtacaktı? Bu temel noktada kafası gayet netti: tarih aklı temel almak zorundaydı. Buradaki örnekte bu durum gökbilimi

38 A.g.e., s. 14 ve 76.

39 A.g.e., s. 36.

40 A.g.e., s. 84 vd. ve 115.

gerçeklerine tekabül etmekteydi. Zamanın hesaplanması için rasyonel bir sistem olmadığı müddetçe tarihî sıralama olamazdı. Tarihî sıralama olmayınca da geçmişin rasyonel bir şekilde anlaşılması mümkün değildi. Bunu kavrayan tek millet kadim Yunanlardı. Tüm dinlerin ve millî mitolojilerin aksine Yunanlar "bu durumu öyle iyi kavramışlar, geometri ve gökbiliminde o kadar yetenekliler ve mantıkî argümanlara öylesine bağlılardı ki ilahî ilhamdan medet ummakla uzaktan yakından alakaları yoktu."[41]

Bu noktadan itibaren Birûni bilgi aktarmayı bırakmış, din ve mitolojilerin yarattığı asırlık karmaşaların içinden nasıl çıkılacağını ya da en azından kısmen nasıl düzeltileceğini adım adım anlatarak çözüm üretmeye koyulmuştu. Farklı sistemlerdeki tarihleri birbirlerine dönüştürecek bir düzen oluşturmak istiyordu. Oluşturduğu bu sistem bugün basit bir bilgisayar programı olarak ortaya konmuştur. Bin sene önce Birûni bu programı içinde dönemler, tarihler ve aralıkların olduğu bir satranç tahtası şeklinde oluşturmuştu. "Birazcık matematik bilen"[42] herkes bir sistemi bir diğerine dönüştürmek için bu satranç tahtasını kullanabilirdi. Uyguladığı bu yöntem hem tarihçilerin hem de gökbilimcilerin işine yarayacaktı.[43]

Birûni'nin satranç tahtasının öncelikli gayesi tarihle, yani "[kralların saltanat] sürelerini en doğru ve akıllıca yöntemi kullanarak tespit etmek" ile ilgiliydi.[44] Farklı milletler arasındaki ticarî etkileşimin olayları tarihlendirmek üzere kullanılacak ortak bir sistem gerektirdiğinin farkındaydı.[45] Bu sistemle milletler arasındaki her türlü etkileşimin hesabı tutulabilirdi.

Birûni'nin *El-Âsâr*'ı yazmasından önce ne genel bir tarih kitabı vardı ne de genel bir tarih kitabı yazılabilirdi, zira dinlere ve medeniyetlere göre değişkenlik gösteren zamanları belirlemek için ortak bir matris yoktu.[46] Birûni'nin eseri ilk küresel takvim sistemi ve buna bağlı olarak da birbiriyle uyumlu bir küresel tarihin oluşturulabilmesi için

41 A.g.e., s. 61.
42 A.g.e., s. 132.
43 A.g.e., s. 147.
44 A.g.e., s. 84.
45 A.g.e., s. 73.
46 E. Bickerman, "Time-Reckoning," içn. *The Cambridge History of Iran*, Cl. 3, Bl. 2, s. 778–91.

aslî araçtı. Medeniyet ve takvim sistemi numuneleri arasında Çinlilerinkiler, Hindistanlılarınkiler ve diğer uzakta yaşayan toplumlarınkiler yer almıyordu ama Birûni bu duruma basit olduğu kadar mantıklı da olan bir izah getiriyordu: "Bu konuda doğru bilgi sahibi olan kimseyle tanışmadım. Bu sebeple tam olarak bilemeyeceğim bu konuya değinmedim." [47] İnsanlık tarihi kavramını astronomi ve mantık çatısı altına yerleştirerek tüm dünya halklarına tek bir takvim sistemine göre tarihleri belirleme imkânı sunmuş oluyordu. Birkaç asır öncesine kadar hiçbir düşünür Birûni'nin *El-Âsâr* isimli eserinin açtığı yolu takip ederek genel tarih kavramının üzerinde durmamıştı.

Devasa bir eser olan *El-Âsâr* Birûni'nin Cürcan'da yazdığı on beş eserden sadece bir tanesiydi. Diğerlerinin arasında usturlaplarla ilgili *Kitâb fî Sanati'l Asturlâb* (Usturlap Sanatı Hakkında Kitap) isimli kalın eser, astrolojinin aleyhine kaleme aldığı dört risale ve tarihle ilgili çalışmalar vardı. Astroloji hakkındaki çalışmalarından biri disiplinler arası araştırma ve bu tarz bilim dalları için bir zirve gibiydi. Genelde İslam'da "bilim için bilim" ya da "saf bilim" kavramlarının olmadığı iddia edilir,[48] ancak Birûni'nin savundukları tam olarak bunlardı:

> Bilime hizmet edenlerin vazifesi, tüm dallarda [uzmanlaşmak] zor olsa bile bu dalları ayrıştırmak değildir. Aksine, bilime hizmet eden kişi şunu tam olarak idrak etmelidir ki bilim, bilginin [muhtevası] [ve] sonsuz ve kesintisiz cazibesi bir yana, haddi zatında güzeldir. . . . Bilime hizmet eden kişi usanmadan çalışan kimselere imrenmelidir. Böyle kimseler savunduklarının zafere [ulaşması ümidiyle] değil bilimin kendisinden [haz] alarak gayret gösterirler.[49]

Birûni sadece *El-Âsâr* değil tüm eserleri için Harezm'den getirdiği veya oradaki dostları Ebu Nasr Mansur bin Irak ve Mesihî'nin gönderdikleri geniş kaynaklardan istifade etmişti.[50] Birûni'nin yıldızı

47 Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, s. 15.

48 Sayyed Hossein Nasr, "Al-Biruni as Philosopher," içn. *Millenary of Abu Raihan Muhammad Ibn Ahmad al-Biruni*, Konferans Sunumları, Kasım 26–Aralık 12 (Karaçi, 1973), s. 7.

49 Fuad I. Haddad, David Pingree, ve Edward S. Kennedy, "Al-Biruni's Treatise on Astrological Lots," içn. *Astronomy and Astrology in the Medieval Islamic World*, s. 12.

50 Bulgakov, *Zhizn i trudy Beruni*, Cl. 1, s. 85.

parladıkça saraydaki hamisi daha fazla şey talep etmeye başlamıştı. Sonunda Birûni'nin tüm vakti sarayın taleplerini karşılamakla geçer olmuştu. Birûni itiraz ettiğinde Kabus para talebini geri çevirmişti. Oysa Birûni dünyanın meridyen açısını hesaplamak üzere bir seyahate çıkmak istiyordu.[51] Cürcan'da keyfi kaçmıştı. Ürgenç'in ilmî çalışmalar için gayet müsait bir ortam sunduğunu duyunca memleketi olan Harezm bölgesine dönmüştü.

Memunîler Döneminde Ürgenç

Birûni 1004 senesinde Ürgenç'e dönmüştü. Harezm'in yeni başkenti o dönemde oldukça hareketli bir yerdi.[52] Devasa bir baraj Ceyhun Nehri'nin akış yönünü değiştirerek kenti rahatlatmıştı. Artık su surları aşındırmıyordu. Ayrıca kentin dışındaki değirmenler ve bahçeler bu sayede suyla buluşmuşlardı. Yeni hanedanlığının şerefine Ebu Ali Memûn daha sonra varislerinin de büyüterek devam ettireceği bir şölen geleneği başlatmıştı.[53] Devamındaki yirmi sene içinde yeni hükümdarlar kuzeydeki kapının yanında kendileri için geniş bir bahçe yaptırmışlar, büyük bir yeni cami inşa ettirmişler ve caminin yanına da devasa bir "zafer" minaresi diktirmişlerdi.[54] Minareyi diktiren küçük oğlu Ebu Abbas Memûn'du ama Ebu Ali Memûn'un kutlama yapmak için iyi bir sebebi vardı. Ebu Ali Memûn Harezm şahlarının bütün topraklarına ve unvanlarına el koymuştu. Üstelik en büyük tehdit olan Gazneli Mahmut da dâhil olmak üzere bütün yabancı istilâcıları savuşturmuştu. Büyük oğlu Ebu Hasan Memûn Gazneli Mahmut'un kız kardeşiyle evlenerek bu tehlikeyi uzak tutmaya devam etmişti. Ebu Hasan'ın kardeşi ve halefi Ebu Abbas Memûn da Mahmut'un başka bir kız kardeşiyle evlenmişti. Tüm bunların amacı barışı sürdürebilmekti. Harezm hükümdarları Mahmut'un kendileriyle kedinin fareyle oynadığı gibi

51 A.g.e., Cl. 1, s. 76.

52 Ürgenç ile ilgili kıymetli ortaçağ kaynaklarının derlemesi için bkz., M. Aidfogdieva, ed., *Srednevekovye pismennye istochniki o drevnem Urgenche* (Aşkabat, 2000). Ayrıca bkz., Khemra Iusupov, *Serdtse drevnego khorezma* (Aşkabat, 1993), s. 26–50.

53 Bu kronoloji için bkz., Muhammad Nazim, Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna (Cambridge, 1931).

54 Mahmut'un kenti ele geçirdikten kısa bir süre sonra yaptırdığı bir başka minare ile karıştırılmamalıdır. Memûn'un yaptırdığı minare için bkz., Mukhammed Mamedov ve Ruslan Muradov, *Gurganj* (Padua, tarihsiz), s. 46–48.

oynadığını fark ettiklerinde artık çok geçti. Fakat o vakte kadar saldırıya geçmesinin önü alınmıştı.

Yeni hanedanlığın kurucusu Ebu Ali Memûn bölgedeki kültürü ve entelektüel hayatı yeniden canlandırmak için kolları sıvamıştı. İşe yazarları ve düşünürleri bir araya getirerek başlamıştı. O dönemde yaşayan birisi Ebu Ali Memûn'un ilim dünyasını, bilhassa da yeni akılcı akımları desteklemek hususunda çok istekli olduğunu, hatta bu sebeple bazen İslam itikadının aleyhine hareket ettiğini kaydetmişti.[55] 997'de bir suikast sonucu ölmesinin sebebi bununla ilgili olabilirdi. Fakat her iki oğlu da Harezm'in bir bilim ve edebiyat merkezi konumunu canlı tutmak ve güçlendirmek için canla başla çalışmışlardı. İlk yapmak istedikleri iş, Arapların 250 sene önce yok ettikleri Harezm şahlarına ait kütüphaneyi yeniden kurmak ve genişletmekti. Orta çağda yaşamış olan bir yazar Ürgenç'teki bu kütüphane için "ne kendinden önce ne de sonra eşi benzeri yoktu," diye yazmıştı.[56] Bunu diyebilmesi Memûn ailesinin çabalarıyla mümkün olmuştu. Zengin gelir kaynaklarına sahip ve tercümanların çalışmalarını maddî olarak destekliyor olması sebebiyle kütüphane birçok alanda çalışan yazarları ve âlimleri toplamıştı. Bu hâliyle Samanîlerin Buhara'daki kütüphanesinin bir yangında kül olmasıyla oluşan boşluğu dolduruyordu.

Hasan ve Abbas kardeşler bu meselelere çok ilgi gösteriyorlardı, fakat Ürgenç'teki kültürel coşkunluk vezir Ebu Hüseyin el-Sehlî'nin istekli yol göstericiliği olmaksızın ulaşmış olduğu noktaya gelemezdi. Zengin bir *dihkan* ve gayretli bir edebiyat ve sanat destekçisi olan Sehlî hem Arapça hem Farsça şiir yazabiliyordu. Bu dönemde yaptığı ithaflarda oldukça titiz davranan İbn-i Sina, Sehlî'nin şerefine birçok risale kaleme almıştı.[57] Memûn'un kentin kuzeyindeki sarayında ilmî meclisler kurulması fikrini veren Sehlî idi. Anakronik bir şekilde "Memûn Akademisi" diye adlandırılan bu meclisler aslında, büyük ölçüde Bermekîlerin Bağdat'taki toplantılarına ve Merv, Belh, Nişabur ya da Buhara'daki ilmî akşam sohbetlerine benziyorlardı. Okuyorlar, tartışıyorlar, münazara ve münakaşa ediyorlardı. Hepsinde amaç orada bulunan saygın kimseleri

55 Seâlibî'nin bu sözünü alıntılayan, Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 101.

56 B. A. Abdukhalimov, ed., *Khorazm Mamun Akademiiasi* (Taşkent, 2005), s. 104; G. Matvievskaya, "History of Medieval Islamic Mathematics: Research in Uzbekistan," *Historia Mathematica* 20 (1993), s. 241.

57 Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 102.

öne çıkartmaktı. Fakat Ürgenç'in bir farkı vardı. Diğer kentlerdeki meclislere gelen hiç kimse orta çağın en büyük iki zihninin aralarına katılmalarını talep edemezdi. Bu iki zihin Birûni ve İbn-i Sina idi. Kısa ömürlü olan Memûn akademisi dünyanın entelektüel merkezi olmuştu.

Özbekistan'daki araştırmacıların gayretleriyle Memûn dönemindeki Ürgenç'te yer alan düşünür ve yazarların isimleri tarihin tozlu yaprakları arasından gün yüzüne çıkartılmıştır.[58] Bir süre Buhara'da bulunan ve İbn-i Sina'yı tıbba yönlendiren isim olduğu söylenen Ebu Sehl Mesihî Ürgenç'te ikamet eden düşünürlerden sadece biriydi. Ürgenç'te bulunduğu dönemde dikkatli bir şekilde kurgulanmış, hacimli tıp eseri *Kitab'ül Mie Fi't Tıb*'ı (Tıp Hakkında Yüz Kitap/Bölüm) yazmaktaydı. Bu eserin İbn-i Sina'yı kendi tıp kitabını, yani *Kanun*'u yazmaya teşvik ettiğine şüphe yoktur.[59] Mesihî'nin bu kapsamlı eseri daha ziyade teorik olup tedaviler hakkında kısıtlı bilgi sunmaktaydı. Latinceye hiç tercüme edilmemiş olmasının sebebi de bu olsa gerekti. Fakat kitabı bölümlere ayırırken ve basitleştirirken gösterdiği tutum sayesinde İbn-i Sina'nın herkesçe ulaşılan eserinin önünü açmış olmuştu. Bu meclislere sürekli katılan bir diğer isim de Birûni'nin dostu matematikçi ve gökbilimci Ebu Nasr Mansur bin Irak'tı. Birûni ve Ebu Nasr Mansur bin Irak haricinde bu bilim dalları hakkında söz söyleyen başka birçok kimyacı[60], gökbilimci ve bir grup matematikçi vardı. Bu matematikçiler arasında diğerlerinden yaşça büyük Ebu'l Hayr ibn-i Hammar da vardı. Daha önce tıp araştırmacısı ve mütercim olarak gördüğümüz, fakat aynı zamanda matematikçi olan İbn-i Hammar aynı zamanda küresel sinüs kuralı ve ikizkenar üçgenlerin özellikleri hakkındaki teoremiyle de bilinmekteydi.

Memûn'un sarayında toplanmış ayrıca amatör sayılabilecek bilgili düşünürler de vardı. Bunlardan biri aynı zamanda şairliği ile de meşhur olmuş siyaset adamı Ebu Abdullah Muhammed ibn-i Hamid idi. Bir diğeri ise gündüzleri kadılık yapan, geceleriyse miras hesaplarını yapabilmek için gerekli cebir ilmiyle uğraşan Ebu Ali Hasan el-Harezmî idi.

58 Bu kısımda *Khorazm Mamun Akademiiasi*'nda belli disiplinler hakkında yapılan titiz çalışmalardan istifade edilmiştir.

59 Ghada Karmi, "A Medieval Compendium of Arabic Medicine: Abu Sahl al- Masuihi's Book of the Hundred," *Journal of the History of Arabic Science* 2, 2 (1978), s. 270–90.

60 R. Bakhadirov, *Iz istorii klassifikatsii nauk na srednekovom musulmanskom vostoke* (Taşkent, 2000), s. 37.

Ürgenç'teki birçok şair de dâhil olmak üzere katılımcıların çoğu Orta Asya'dan gelmişlerdi.[61] Fakat Memûn dönemindeki Ürgenç öylesine cazip bir yerdi ki başka bölgelerin en önemli âlimleri de kente geliyorlardı. İlmin birçok alanında bu kadar çok faaliyet gösteriliyor olmasına bağlı olarak bu alanları tasnif etme çabası ortaya çıkmıştı. Bu tasniflerden birini yapacak olan Ebu Abdullah el-Harezmî idi. Kapsayıcı bir rasyonel sistem dâhilinde ilmin muhtelif alanlarını kısımlara ayıran ve tasnif eden bir büyük eser yazmıştı.[62]

Memûn'un akademisindeki düşünürler aynı dinî ve felsefî bakış açısına bağlı olmalarına göre mi seçiliyorlardı? Sıkı sıkıya akılcılığa bağlı olan Mutezilenin Harezm'de güçlü olduğu doğruydu. Hatta öyle ki Moğol istilâsına kadar her Harezmlinin Mutezile olduğu kabul edilirdi.[63] Mutezilenin bakış açısıyla meşhur bir Kur'an tefsiri yazmış olan Mahmut el-Zemahşerî (ö. 1144) Harezm'de doğmuş ve parlamıştı. Bununla beraber Memûn'un akademisindeki düşünürlerin tâbi olması gereken "partizan bir çizgi" yoktu. Bu saygın kimseler arasında Mutezileyi benimsemiş olanlar, Mutezileye karşı çıkanlar, Platoncular, Aristocular, samimi müminler ve hür düşünceliler vardı. Asıl katılımcılardan ikisi, Ebu Sehl Mesihî ile Ebu'l Hayr ibn-i Hammar Hristiyandı. Kısacası Memûn dönemindeki Ürgenç'in entelektüel iklimi gayet evrensel ve herkese açık olup İslam âleminin her yerinde yükselişte olan hiçbir dar gelenekçi ya da tutucu fikir Ürgenç'te yoktu. Bu çeşitli figürler arasındaki tek müşterek unsur aklın önünde hiçbir engel tanınmıyor olmasıydı. Dünyanın yuvarlak olduğunu kanıtlayan ve ilmin bütün alanları sayesinde aydınlanmayı getiren akıldı.

Farklı Yörüngelerde Süper Starlar 1004-1010

Birûni'nin 1004'de içine girdiği ortam işte böyleydi. Artık otuz bir yaşına gelmiş ve *El-Âsâr* ile şöhrete kavuşmuş olan Birûni için huzurlu olacağı ve hidroloji, jeodezi ve mineraloji de dâhil olmak üzere birçok

61 Şairler ve nesir yazanlar hakkında bkz., I. Elmurodov, "Adabiet," içn. *Khorazm Mamun Akademiiasi*, s. 243.

62 Bakhadinov, *Iz istorii klassifikatsii nauk na srednevekovom musulmanskom vostoke*, s. 74–83.

63 Bkz., "Mu'tazila" içn. *Encyclopedia of Islam* (2. baskı), http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mutazila-COM_0822.

alanda yoğun çalışacağı bir dönem başlamıştı. Sistemli yaklaşımı, bu dönemde elde ettiği bulguların sonraki yıllarda bir başyapıta dönüşeceği mineraloji alanında kendini göstermişti. Birûni'nin gökbilimindeki çalışmalarına güneş geçişi meridyenini ölçmeye yarayan halka şeklindeki yeni âleti ve jeodezi problemlerine grafikler çizerek çözüm bulmak için kullandığı beş metre çapındaki yarıküresi yardımcı oluyordu.[64] Tüm bunları yaparken bir de Harezmî'nin cebir teoremlerini savunmak ve matematikçi Mervezî'yi tenkit etmek için iki eser kaleme almıştı. Hatta bunların yanında kirişlerin yaylarını tespit etmek için orijinal bir yöntem geliştirmişti.[65]

Birûni'nin Ürgenç'e dönmesinin üzerinden bir sene geçmemişti ki İbn-i Sina da kente gelmişti. Mecburiyetten ötürü kente gelen İbn-i Sina'nın yapması gereken idarî işleri vardı. O dönemde Buhara'ya hâkim olan Karahanlı Türkleri namına çalıştığı için kendisine, en azından başlarda, şüpheyle yaklaşılıyordu.[66] Şöhreti kente kendinden evvel ulaşan İbn-i Sina kısa bir süre sonra vezir Sehlî tarafından tertiplenen akşam meclislerine katılarak Memûn akademisinin bir parçası hâline gelmişti. Birûni ile İbn-i Sina'nın irtibat kurduklarına dair hiçbir delil yoktur. Fakat her ikisi de aynı kentte olduklarına göre birbirleriyle karşılaşmış olduklarına şüphe de yoktur. Karşılaşmaları hakkında bir kayıt olmaması esaslı bir ilişki kurmamış oldukları manasına gelmemektedir. Daha önemli olan İbn-i Sina'nın yeniden hastalara bakabilecek ve tıpla ilgili çalışmalarına devam edebilecek olduğuydu. Bu soluklanma dönemi öylesine verimli geçmişti ki bir buçuk sene içerisinde *Kanun*'u yazabilmesi için gerekli bütün bilgileri toplayabilmişti.

Huzur dolu bu dönem çok uzun sürmeyecekti. Ebu Hasan Memûn'un 1009'da ölmesiyle başlayan hadiseler bir kasırgaya dönüşecekti. Harezm şahlarının büyük bir özenle inşa ettikleri ilim dünyası sonunda yok olacak, hanedanlık tahttan indirilecek, Ürgenç yağmalanacak ve hem İbn-i Sina'yı hem de Birûni'yi kargaşanın ortasına atacaktı. Bu dramatik durumun perde arkasında muhteris ve acımasız Gazneli Mahmut vardı. Fareler Memûn'un sarayında entelektüel oyunlar oynarken bu keskin pençeli kedi uygun bir fırsat kolluyordu.

64 Kennedy, "Al-Biruni," içn. *Dictionary of Scientific Biography*, Cl. 2, s. 149.

65 Bulgakov, *Zhizn i trudy Beruni*, Cl. 1, s. 128.

66 Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 103.

Kardeşinin ölümünün ardından tahta Ebu Abbas Memûn çıkmıştı. Babası ve kardeşi gibi Ebu Abbas da iyi eğitimliydi ve kültüre önem veriyordu. Akademinin hiçbir değişikliğe uğramadan devam ettiğinden emin olmak istiyordu. Birûni kendisinden "bilgili, zeki ve devlet işlerinde istikrarlı" diye bahsediyor ama ardından naif ve devlete zarar veren politikalar takip ettiğini belirtiyordu.[67] Aslında Ebu Abbas ülkesinin ekonomisini ya da emniyetini güçlendirmek adına pek bir şey yapmamıştı ve harcamalar konusunda oldukça müsrifti. Temel stratejisi zamana oynamaktı.

Bu tavrı daha taç giyme merasiminde kendini belli etmişti. Gayet uzakta kalan Gazne'den tebriklerini gönderen Mahmut kız kardeşlerinden biriyle evlenmesini teklif etmişti. Ebu Abbas bu teklifi beş sene boyunca geçiştirmişti. Sonunda kabul etmesiyse artan zayıflığının açık bir işaretiydi. Taç giyme merasimi esnasında Bağdat'taki halife Ebu Abbas'a "Devletin Gözü ve Müminlerin Ziyneti" unvanını vermişti.[68] Mahmut'un bu unvanı bir hâkimiyet iddiası olarak değerlendirmesinden korkan Ebu Abbas bir elçi göndererek halifenin heyetini yoldan geri döndürmesini ve evrakla kaftanı usulca Ürgenç'e geri getirmesini istemişti. Bu hassas diplomatik görev için seçtiği isim Birûni idi. Mahmut ise Ebu Abbas'ın bu zafiyet gösterisini muhtemelen gülümseyerek seyretmişti.

Tahta çıktığı esnada ya da bundan kısa bir süre sonra üçüncü ve çok daha kaygı verici bir hamlede bulunmuştu. Her yanından haince bir sevimlilik akan bir mektupta Mahmut, Ebu Abbas'a Ürgenç sarayında parlak âlimler ve bilim adamlarının olduğu haberini aldığını söylüyor ve Ebu Abbas'tan İbn-i Sina'yı ve birkaç kişiyi daha Gazne'ye göndererek bu kimselerin dehalarını kendisiyle paylaşmasını istiyordu.[69] Mahmut'un geçici bir ziyaretten bahsetmediği belliydi. Aslında istediği akademinin kapatılması ve âlimlerin kendi sarayına gönderilmesiydi.

Hemen hemen aynı dönemlerde yaşamış olan Semerkantlı tarihçi Nizamî-i Aruzî'ye göre Ebu Abbas âlimleri toplayarak şöyle demişti:

67 Bulgakov, *Zhizn i trudy Beruni*, Cl. 1, s. 122; Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 106.

68 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 275; ayrıca bkz., Nazim, *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, s. 56–60; Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, s. 96.

69 Nidhamu-i-Arudi-i-Samarqandi, *Chahar Maqala (The Four Discourses)*, trc. Edward G. Browne (Londra, 1921), s. 119; Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 97.

"Mahmut mutlak güce sahip. Çok fazla askeri var. Horasan ve Hindistan'ı ele geçirdi. Şimdi de gözünü Irak'a dikmiş durumda. Emrine kulaklarımı kapatamam. . . . Bu konuda ne dersiniz?"[70] İbn-i Sina zaten bir kere Türk istilâcılar tarafından yerinden edilmişti. Şimdi de düşmanın pençesinde bir ömür geçirmek zorunda kalacaktı. İbn-i Sina ile Mesihî hiç düşünmeden bu teklifi reddetmişlerdi. Vakit kaybetmeden Ürgenç'ten kaçarak kentin batısındaki çölde, bir kervana dâhil olmaksızın, yola çıkmışlardı. Birûni ve diğerleri de gitmeye hevesli değillerdi ama kaçmayıp Ürgenç'te kalmayı tercih etmişlerdi. Harezm şahı Afganistan'a pek öne çıkmamış isimleri göndererek Mahmut'u ikna etmeye çalışmıştı ama Mahmut ikna olmuşa benzemiyordu.

İbn-i Sina'nın kaçtığını öğrenen Mahmut bölgedeki tüm hükümdarlara mektup göndererek İbn-i Sina'nın yakalanmasını ve kellesinin gönderilmesini talep etmişti.[71] Fakat İbn-i Sina yola çıkalı çok olmuştu ve bu sayede peşindekileri atlatabilmişti. Konuyu anlatan orta çağdaki tarihçiler tarafından farklı şekillerde kaydedilmiş türlü maceraların ardından İbn-i Sina, Birûni'nin altı sene geçirdiği, Hazar'ın kıyısındaki Cürcan kentine varmıştı. Bereket ki İbn-i Sina'nın çok sayıdaki notları ve kağıtları da Cürcan'a ulaşmıştı ve kısa süre içinde dikkatini yeniden tıpla ilgili yazdığı büyüleyici eserine verebilmişti. Mesihî ise bu seyahati tamamlayamamış, Dehistan Çölü'nde çıkan bir kum fırtınasında hayatını kaybetmişti.

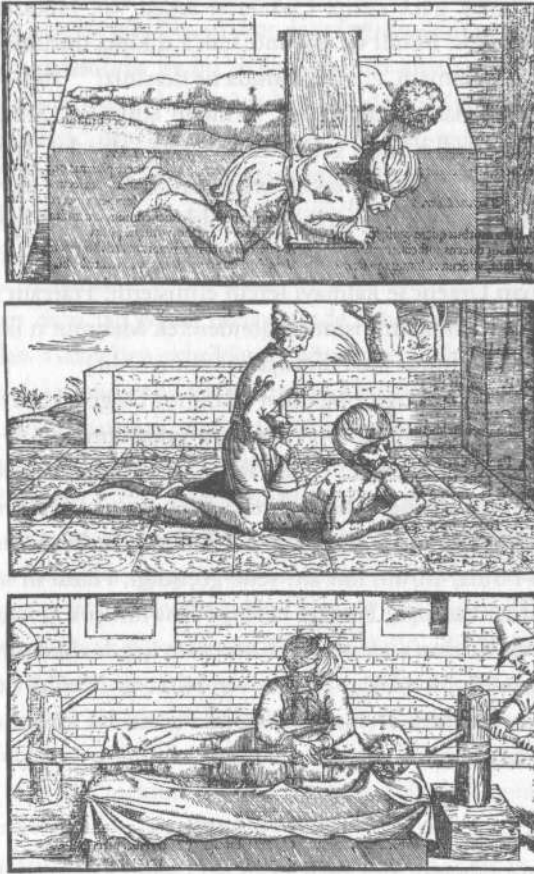
Tıbbın Kanunu

İbn-i Sina'nın şaheseri, *el-Kanun Fi't Tıb* (Tıbbın Kanunu) yoktan var olmamıştı. İslam tıbbının zirvedeki eseriydi ama biçimini ve içeriğini şekillendiren selefleri yok değildi. Bermekî ailesinin Bağdat'taki tıp araştırmalarını nasıl desteklediğini, Merv ve Nişabur'daki kuvvetli tıp merkezlerini ve İbn-i Sina'nın bulunduğu yıllarda Buhara'da birçok hekimin yetiştiğini gördük.[72] Diğer önde gelen tıp uzmanları da Belh, Semerkant ve Ürgenç'te çalışıyorlardı.

70 Nizamî-i Aruzî'yi alıntılayan Dzhalilov, *Iz istorii kulturnoi zhizni predkov tadzhikskogo naroda i tadzhikov v rannem srednevekove*, s. 53.

71 Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 118.

72 Dzhalilov, *Iz istorii kulturnoi zhizni predkov tadzhikskogo naroda i tadzhikov v rannem srednevekove*, s. 53.



Figür 9.2. Orta çağ Avrupası'na ait bu tasvirler, İbn-i Sina'nın *Kanun* isimli eserinde detaylandırdığı farklı tedavileri göstermektedir. ■ Dr. Jeremy Burgess/Bilim Kaynağı/ Fotoğraf Araştırmacıları.

İbn-i Sina'nın nesli ile birlikte odak noktası kişiye yönelik teşhis ve tedaviden tıbbî teşebbüsü bir bütün olarak sistemleştirmeye kaymıştı. Bu teşebbüste başı çeken figür Rey'de doğup, Merv'de tahsil görmüş olan Muhammed ibn-i Zekeriya el-Râzî idi. Muasırları cesur Râzî'nin Sokrat'ı kendisine imam edindiğini yazmaktadırlar.[73] Râzî'ye göre bilgiye

73 Lenn Evan Goodman, "The Epicurean Ethic of Muhammad Ibn Zakariya ar- Razi," *Studia Islamica* 34 (1971), s. 5.

ulaşmak için en iyi araç akıldı. Bu sebeple zihni inanç da dâhil olmak üzere bütün irrasyonel tutkulardan arındırmak için "manevî fiziki" öneriyordu.[74] Bir yandan da toplumun meseleye yaklaşımını topa tutuyordu. Yazdığı risalelerin "Neden Hünerli Hekimler Bile Bütün Hastalıkları Tedavi Edemez" ve "Neden İnsanlar Sahte Hekimleri ve Şarlatanları Hünerli Hekimlere Tercih Ederler" gibi başlıkları vardı.[75] Söylemek istediği gözden kaçırılır korkusuyla en büyük eserinin ilk bölümüne "Ölümün Gerekliliği" başlığını vermişti.

Râzî tamamıyla işine odaklanmış bir hekimdi. Su çiçeği ve kızamık hastalıkları üzerine yapmış olduğu çalışma klasikleşmiş ve sadece Avrupa'da, 1475 ilâ 1866 seneleri arasında kırktan fazla kez basılmıştı. Aynı zamanda kendini deneylere vermişti. Bugün bize sıradan gelen, belli bir alanda sistemli kontrollerle araştırma projesi düzenleme işini dünyada yapan ilk isimdi. Râzî'nin tavizsiz akılcılığı sahte tedaviler hakkında yazdıklarında kendisini belli ediyordu: "Bir sürü sahtekâr insan [tıp] alanıyla ilgili yalanlar söylediği için bu iddiaları yabana atmak yerine toplayıp kayda geçirmek gerekir. . . . Deneylenmediği ve denenmediği müddetçe [tıpta] hiçbir şeyi gerçek sayamayız."[76] Hatta kendisini bile bir laboratuvar gibi kullanıp kendisine koyduğu teşhisler ve ateşi ya da şişmiş testisleriyle ilgili uyguladığı tedavileri hakkında düzenli not tutuyordu.[77]

Râzî'nin ölümünden sonra talebeleri not yığınını *El-Havi* ismiyle bir ansiklopediye dönüştürmüşlerdi. Bu devasa derlemenin içinde bilinen bütün tıbbî meseleler hakkında başlıklar vardı. Ayrıca hem Galen ve diğer kadimlerin görüşleri hem de Râzî'nin hekimlik ve araştırmalar yaparak elde ettiği bilgiler yer alıyordu. Beş yüz sene sonra (1486'da) *El-Havi*'nin sadece bir kısmı Batılı okurlara ulaşabilmişti. Bu çok uzun bir süre olmasına rağmen Avrupalı tıpçılar bu kitabı muhakkak okunması gereken bir eser olarak değerlendirmişlerdi. Yirmi ciltten (bugüne sadece on cildi ulaşmıştır) oluşan bu derlemenin çoğaltılması çok maliyetli oluyordu ve İslam âleminde bile elden ele dolaşan birkaç

74 Mehdi Mohaghegh, "Note on the Spiritual Physic of Al-Razi," *Studia Islamica26* (1967), s. 5 vd.

75 Young, Latham, ve Serjeant, *Learning, Religion and Science in the Abbasid Period*, s. 373–74.

76 A.g.e., s. 377.

77 A.g.e., s. 373-4.

nüsha vardı.[78] İşte bu sebeplerden ötürü ulaşılması mümkün olmayan Râzî'nin bu eseri bibliyografik olarak artık ölüydü.

Bu eser İbn-i Sina'nın bakış açısını genişletmişti. Tıbbın, rakibi Birûni'nin ihtisaslaştığı bir alan olmaması İbn-i Sina'yı daha da şevklendirmişti. Böylelikle 1012'de *Kanun*'u yazmaya başlamış, on sene içinde tamamlamıştı. *Kanun* ile *El-Havi* arasında ciddi benzerlikler göze çarpmaktadır: her başlıkta Galen ve diğer kadimlerin görüşlerine yer verilmesi; yazarın kendi klinik gözlemlerini aktarması; tıbbın tarifi ki İbn-i Sina bunu sık sık kullandığı "tabiatın normal işlevini görmesi önündeki engellerin kaldırılması" ifadesiyle vermekteydi; ve rasyonalizme olan inancı öncelemek. Râzî gibi İbn-i Sina da aynı zamanda belli başlı sorunlarla ilgili ayrı eserler kaleme almaktaydı. Örneğin göz hakkında yazdığı on kadar risaleyi bir kitapta toplamıştı. Bu kitap oftalmoloji (göz bilimi) hakkındaki ilk sistemli ders kitabıydı. Aynı zamanda göz hareketlerinin fizyolojisini gösteren, merceğin, kavisli olmayıp, daire şeklinde olduğunu belirten ve göz sinirinin nasıl hareket ettiğini tarif eden ilk eserdi. Ayrıca kalp sağlığına iyi geldiğini düşündüğü ilaçlar hakkında da ayrı bir risale kaleme almıştı.

Kanun'un yenilikçi yanları oldukça fazladır. İbn-i Sina kitabında sağlıklı olmak için egzersizin ve uykunun gerekliliğini, kaynak suyunun iyileştirici özelliğini, iyi bir evliliğin sağlığa iyi geleceğini ve iklim ve çevrenin sağlık üzerinde etkili olduğunu savunuyordu. Ayrıca kanser tedavisi için erken cerrahî tedavi öngörüyor, hayvanlar üzerinde deneyler yapıyor ve alkolü anti-septik olarak kullanıyordu.[79] Diğer bölümlerde yüksek rakımlı veya rutubetli ya da deniz kenarındaki yerlerde yaşamanın toplum sağlığına etkisinden bahsediyordu.[80] Belli bölümlerde cinsel yollarla bulaşan hastalıklara değiniyor, bazılarında da kan basıncını artıran faktörleri ve bu basıncı düşürmenin yollarını ele alıyor ve veremin bulaşıcı olma ihtimalini dile getiriyor ve hastalığın yayılmasının önüne geçmek için su kaynatılması gerektiğini belirtiyordu.

78 Emelie Savage-Smith, "Medicine," içn. *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, s. 917.

79 Iu. Nuraliev, *Meditsinskaia sistema Ibn Siny (Avitsenny)* (Duşanbe, 2005), s. 236-39 ve 255 vd.

80 O. Cameron Gruner, *A Treatise on The Canon of Medicine of Avicenna* (Londra, 1930), s. 205 vd.

Kanun'un en güçlü yanlarından biri farmakolojiye geniş yer vermesidir. Çoğu doğal olan yedi yüzden fazla ilaç değerlendirilmekte ve bizzat edinilmiş tecrübelere veya klinik denemelere dayanarak etkilileri hakkında bilgi verilmektedir. Bu bölümde İbn-i Sina'nın kullandığı malzemenin çoğu orijinaldir. Akdeniz dünyasında hem kadim hem de modern uzmanlarca bilinen ilaçlar ve karışımların yanında Hindistan ve Çin'de kullanılan ilaçlara da yer vermişti. "İşe yarıyor mu," sorusunun ötesine geçen İbn-i Sina her bir ilacın ne kadar sürede tesir ettiğini, hangi koşullar altında fayda gösterdiğini, tesirinin ne kadar kuvvetli olduğunu ve ne tür tıbbî sorunlar için kullanılabileceğini bilmek istiyordu.

İbn-i Sina'nın karşısında, Batı'da on yedinci asra kadar keserek parçalarına ayırma işleminin önüne geçmiş olan dinî ya da ahlakî kaygılar yoktu.[81] Bu işlemi çeşitli uzuvların nasıl çalıştığını anlamak için olmazsa olmaz görüyordu. Anlaşılan kendisi bu işlemi çok fazla gerçekleştirmemişti ama kitabındaki birçok başlıkta ameliyat tecrübelerinden istifade ediyordu. Örneğin beyinde hareket yeteneğini kontrol eden *cerebellar vermis*'i (serebellar vermis) keşfetmesinden bahsediyor ve beynin öndeki lobunun aklın kullanımını kontrol ediyor olabileceği tespitinde bulunuyordu.

İbn-i Sina'nın kitabının gayet faydalı olduğu kanaatinin hasıl olması uzun sürmemişti. Bunun tek sebebi kabul edilebilir boyutlardaki hacmi (beş kısımdan oluşan tek cilt hâlindeydi) değildi. Vakıalarla uğraşan her doktor kitaptaki analizleri ufuk açıcı, tavsiyeleri de işe yarar buluyordu. Arap okurlar kitabın akılcı ve analitik yöntemini benimsemişlerdi. Arapça okuyamayanlar ise kısa süre sonra Farsça tercümesine kavuşmuşlardı. Bir kuşak içinde *Kanun*, Doğu dünyasında tıp uygulaması ve öğretimi için en önemli kaynaklardan biri hâline gelmişti. Reyli Ali ibn-i Hindû'nun yazdığı kısa ama faydalı rehber niteliğindeki diğer kıymetli risalelerin pabuçları dama atılmıştı. Nişaburlu Ebu Hasan Âmirî ile İbn-i Sina'nın Ürgenç'ten meslektaşı İbn-i Hammar'dan iyi bir eğitim almış olan Ali ibn-i Hindû iyi bir ders kitabı da kaleme almıştı[82] ama bu eseri de *Kanun*'un gölgesinde kalmıştı.

---

81 Emilie Savage-Smith, "Attitudes toward Dissection in Medieval Islam," *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 50, 1 (1995), s. 67 vd.

82 M. Nasser ve A Tibi, "Ibn Hindu and the Science of Medicine," *Journal of the Royal Society of Medicine* 100, 1 (2007), s. 55–56.

Birkaç tıp uzmanı İbn-i Sina'nın eserinde hata bulmuştu. Hatta İspanya'daki bir Arap hekim ikinci kitabı okuyunca öyle öfkelenmişti ki elindeki nüshanın kenar boşluklarını keserek reçete yazmak üzere kullanmıştı.[83] Arap dünyasındaki diğer bilim adamları kendi araştırmalarını *Kanun*'un bıraktığı boşlukları doldurmak için yapmışlardı. Bunlardan biri Şamlı Ebu Hasan ibn-i Nefis idi. İbn-i Sina'dan etkilenen bu hekim kalbe giden arterlerin yerini belirlemiş ve küçük kan dolaşımını keşfetmişti. Bulgularını bir saygı ifadesi olarak Şerh-u Teşrih'il Kanun (Kanun'un Teşrihinin Şerhi) isimli kitapta toplamıştır.[84]

Kanun'un Avrupalı okurlara ulaşması için bir buçuk asır geçmesi gerekecekti. Fakat Harezmî ve Farabi'nin yorulmak nedir bilmeyen mütercimi Cremonalı Gerard'ın 1180'de Latinceye tercüme etmesinin ardından Avrupa'daki üniversiteler *Kanun*'u temel tıp metni olarak kabul etmişlerdi. Bazı enstitülerde on yedinci asra kadar okutulmaya devam edilmişti. Chaucer'in *Canterbury Hikâyeleri*'ndeki Doctour of Phisik, muhtemelen bir öğrenci olarak, *Kanun*'u okumuş olmakla övünmektedir. Dante, *Inferno* isimli eserinde İbn-i Sina'yı cehennemin hemen dışındaki "limbo" denilen, kurtuluşa ermeyi hakkeden Hristiyan olmayanların konulduğu bekleme odasında Aristo, Sokrat, Öklid ve Amazon Kraliçesi Penthesilea ile birlikte tasvir etmektedir. *Kanun*'un ilk nüshaları 1473'de Latince olarak basılmıştı.

Kanun'un etkisi Orta Doğu ve Avrupa'nın da ötesine yayılmıştı. On dördüncü asırda Çinceye tercüme edildiğinde Hintliler eseri iki asırdır okuyorlardı. İbn-i Sina'nın tesiriyle Hintli hekimler "Yunan" tedavi sisteminin tamamını yeniden düzenlemişlerdi. Hintçede Yunan anlamına gelen "Unani" ismiyle anılan bu yeni sistemde *Kanun* bir köşe taşı olmuştu. Zaman içinde Unani tıbbı Galen ile Hipokrat'ın ve Râzî ile İbn-i Nefis'in eserleriyle zenginleşmişti. Fakat İbn-i Sina'nın da Yunanlarda öğrendiği fikri her zaman var olmuştu. Bugün bile Hindistan'da Unani tıbbına eğilen birçok üniversite ve hastane vardır. Bunlara ek olarak hükümet Bangalore'daki Ulusal Unani Tıbbı Enstitüsü'nü fonlamaktadır.

---

83 Savage-Smith, "Medicine," s. 925.

84 Albert Z. Iskandar, "Ibn al-Nafis," içn. *Dictionary of Scientific Biography*, Cl. 9, s. 602–6.



Figür 9.3. On sekizinci asırda yaşayan Alman Georg Paul Busch erken Avrupa Aydınlanması'nın öne çıkan figürlerinin tasvirlerini yapmaktaydı. Bununla birlikte yedi yüz sene geriye giderek İbn-i Sina'yı Aydınlanma ruhunu taşıyan birisi olarak selamlamaktaydı. ■ ABD Devlet Tıp Kütüphanesi'nin izniyle, Tıp Tarihi Koleksiyonu.

Kanun'un kendisine dönecek olursak bu müthiş projenin şu özelliğine değinmek gerekecektir: yazarın tıp kavramını bir bütün olarak görmesi ve bu kavramı insan bilgisinin daha geniş bir yapısı içinde değerlendirmesinden kaynaklı anlaşılır yapısı. Bu noktada modern okuru bir sürpriz beklemektedir. Râzî tıbbı asil ve tek başına bir bilgi yapısı olarak görürken İbn-i Sina ise "türetilen ve uygulanan bir bilim" olarak ele almaktadır. Râzî tıp için insan öğreniminin özeti ve zirvesi

değerlendirmesinde bulunurken İbn-i Sina ise "teorik bilimler listesine dâhil edilmesini lüzumsuz" görüyordu.[85] İbn-i Sina tıp ilminin daha ileriye gittiği bir nokta olarak ruh hâli ve mizaç teorisini işaret etmekteydi. Bir diğer ifadeyle *Kanun*'un bir bölümü bugünkü okurları gayet "orta çağlı" olmasıyla şaşırtmaktadır.

Bu tarz fikirler Râzî'ye göre saçmalıktı. İbn-i Sina'nın aksine Râzî tıbbı kendi içinde bir son ve yerini kendi başarılarına borçlu olup bilginin daha geniş ve tamamıyla iki yüzlü yapısına bağlı olarak elde etmemiş asil bir çağrı olarak görüyordu (bkz. resim 14).

Hem İbn-i Sina hem de Râzî gözlem ve deney sayesinde doğrulanabilecek tıbbî gerçekleri kabul etmektelerdi. Her ikisi de, İbn-i Sina'nın ruh hâli ve mizaç hakkında söylediklerinin aksine, tümevarım mantığını kullanıyorlardı. Fakat Râzî'nin tümevarımcı aklı benimsediği yerde İbn-i Sina bazen bu yöntemi kullanmaktan rahatsızlık duyuyordu. *Kanun*'un bir yerinde "fizikçiler" ile "filozofların" görüşlerini yüzleştiriyordu.[86] Daha karmaşık mantık ve kanıtlama sistemi kullanmalarından ötürü filozofların daha geniş düzlemde hareket ettiklerini kabul ettiği belli olmaktadır. İbn-i Sina'nın önündeki tüm bu meselelerde en fazla ilgilendiği nokta belirli hastalıklar ve tedavileri değil bütün tıp bilgisinin üzerine inşa edildiğini savunduğu esas zemin olan ruh hâli ve mizacın geniş yelpazesiydi.

İbn-i Sina'nın bilgi binası yükselirken en başta her şeyi içine alan "fizik" ya da tabiat bilimleri vardı. Ardından da metafizik ve din geliyordu. Dine karşı kuşkuyla yaklaşan ve Platoncu lakırdılara düşman kesilmiş olan Râzî önündeki her meselenin biricik olduğunu düşünüyordu. İbn-i Sina ise tek bir vakıanın öğretici olabileceğini kabul etmekle beraber, ferdî vakıaların üstünde ve ötesinde yer alan her şeyi kapsayan gerçeklerin aksine, netice itibariyle hepsinin gelip geçici olduğunu düşünüyordu. Râzî bir tıp insanı olmaktan gurur duyuyordu. İbn-i Sina ise daha fazlasını ve düşünce diyarının daha derinlerine dalabileceği bir şey istiyordu. Fakat bu ulu diyarda bilim paradigmalarından ziyade varlığın kendisiyle ilgileniliyordu. Filozof Dimitri Gutas İbn-i Sina'nın bu tavrını "neoplatonculuğun şerli mirası" olarak görmektedir, zira bu

85 Dimitri Gutas, "Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna," içn. *Before and After Avicenna*, ed. David C. Reisman (Leiden, 2003), s. 148.

86 Örneğin bkz., Gruner, *A Treatise on The Canon of Medicine of Avicenna*, s. 96–97.

miras, gerçekliğin ve bizim düşüncemizin altında yattığı iddia edilen sonsuz ve soyut formlara ilişkin özel ve bitmek bilmeyen arayışı görmezden geliyordu.[87] Elbette İbn-i Sina *Kanun*'da böyle bir görüş beyan etmemişti ama zaman içinde tıbbı odak noktası olmaktan çıkartarak felsefe, metafizik ve dine yönelmişti.

Ürgenç'in Düşüşü

İbn-i Sina'nın Cürcan'da çalışmalarına devam ettiği esnada Ürgenç'in başı dertten kurtulmuyordu. Mahmut'a daha sert bir cevap verme yanlısı olduğu anlaşılan vezir Ebu Hüseyin el-Sehlî hükümdar ile ters düşmüş ve 1013'de Harezm'den Bağdat'a kaçmıştı.[88] Ertesi sene Gazneli Mahmut'tan Ürgenç'e yeni bir mektup daha gelmişti. Harezm'i ele geçirmek için uygun zamanı kollayan Mahmut, Cuma namazlarında Harezm'deki bütün camilerde Ebu Abbas Memûn'un ya da halifenin değil kendi isminin okutulmasını istemişti.

Ebu Abbas dünyevî otoritenin kutsanması olan bu dinî ritüelin halk nazarında olduğu gibi Mahmut için de sembolik bir manası olduğunun pekâlâ farkındaydı. Kendi halkından ziyade uzaktaki bu düşmandan çekinen Harezm şahı Mahmut'un talebini yerine getirmek istediğini belirtmişti.[89] Bu kararı hayatî bir hataydı. Hem soylular hem de ordu öfkelenmişti. Yaklaşmakta olan isyan rüzgarını kaçırmak istemeyen Mahmut hızlıca bir mektup daha göndermişti. Bu sefer ültimatom veriyor ve Ebu Abbas'a soyluları ve orduyu hizaya getiremezse kendisinin müdahale edeceğini söylüyordu.

İsyanla ve daha kötüsüyle karşı karşıya kalan Ebu Abbas, bir kez daha Birûni'ye dönerek muhalifleri yatıştırmasını istemişti. Aslan kafesine giren Birûni öfkeli isyancılara, o dönemde yaşayan birisinin ifadesiyle, "altından ve gümüşten bir üslup" kullanarak karşı çıkmıştı.[90] Yaptığı uzlaşı teklifi hutbelerde Harezm'in bütün kentlerindeki camilerde Mahmut'un isminin okutulmasını ama Ürgenç ile Kat'ın *istisna*

87 Gutas, "Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna," s. 157.

88 Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 104.

89 Yeni bilgiler sunuyor olmasından ötürü Bulgakov birçok noktada Bartold ve diğerlerini gölgede bırakmıştır. Bu sebeple bu kısımda Bulgakov'dan yararlanılmıştır. Bulgakov, *Zhizn i trudy Beruni*, Cl. 1, s. 122–26.

90 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 275–76.

tutulmasıydı. Mahmut'un aç gözlülüğüyle nam saldığını bilen Birûni ayrıca iyi niyet göstergesi olarak Gazne'ye seksen bin parça altın gönderilmesini önermişti.

Birûni fiilî olarak artık vezirdi. Hükümdar kendisini Mahmut'un kurduğu tuzaktan kurtarabilecek tek isim olarak görüyordu. Birûni'nin çözümü bu yüzleşmeye bir üçüncü taraf dâhil etmekti. Öngördüğü devlet de doğudaki Tanrı Dağları tarafına hâkim olan Karahanlılardı. Bu yükselen gücün Türkî lideri Mahmut ile samimi ilişkiler geliştirmiş ve bu doğrultuda kızını Mahmutla evlendirmişti. Fakat işin aslı farklıydı. Karahanlı hükümdarı, Mahmut ve Harezm şahı Samanî devletinden geriye kalanlar üzerinde üç taraflı bir mücadele içindelerdi. Bu rekabet Karahanlıların kendi içinde bölünmesiyle daha da karmaşık hâle gelmişti. Karahanlıların içinde tahta talip olanların her biri Mahmutla diğerine karşı gizli anlaşmalar yapmıştı. Bundan dolayı Harezmliler ile Kaıahanlılar arasında Mahmut'a karşı ortak bir cephe kurulamıyordu.

Tarihin en büyük matematikçilerinden ve satranç ustalarından olan Birûni en az dört değişkeni olan bir denklem olarak gördüğü sorunu çözmek için bir strateji geliştirmişti. Öncelikle Karahanlılara iç sorunlarını halletmeleri için yardım edilecek, ardından Karahanlılar ile Mahmut'tan kaynaklanan meseleyi de dâhil ederek her konuyu kapsayan bir barış anlaşması imzalanacaktı. Böylelikle Harezmliler ve Karahanlılar Mahmut'a karşı, doğrudan karşısına çıkmaksızın, ortak bir cephe kurabileceklerdi. Mahmut da Hindistan ve İran'a düzenleyeceği akınlara odaklanabilecekti. Fakat bu cesur kumar tam olarak başarıya ulaşamayacaktı. Birûni istediği anlaşmayı yaptırmıştı ama mesele orada kapanmıştı. Mahmut durumu doğru okuyarak bu anlaşmanın her iki tarafın da zayıflığını ortaya koyan bir metin olduğunu görmüştü. Böylece bütün dikkatini Hindistan ya da İran'a değil Harezm'e yoğunlaştırabileceğini anlamıştı. 1017'nin başında ordusunun tamamını Gazne'den Belh'e getirmişti. Buradan da hızlı bir şekilde Ceyhun Nehri üzerinden Ürgenç'e inebilecekti. Harezm şahı bir kez daha çaresizce zamana oynamanın peşine düşmüştü.

O ana kadar Ebu Abbas'ın kumandanları ve soylular Mahmut'a karşı konulmamasına itiraz hâlindelerdi. Kumandanlar ve soylular nazarında Birûni'nin planı bir imtiyaz manasına gelmiş ve Mahmut'un kapılarına dayanmasının önünü açmıştı. 17 Mart 1017'de işleri ellerine

alarak Ebu Abbas Memûn'a bir darbe yapmışlardı. Sonraki süreçte de şahı öldürmüşlerdi. Ardından Ürgenç'e kayın biraderinin devletini asilerden "korumak ve kız kardeşini kurtarmak" amacıyla vakit kaybetmeksizin hücuma geçen Mahmut'a karşı bir son dakika müdafaası yapmaya hazırlanmışlardı. Mahmut kısa sürede direnişi kırmıştı. Kontrolü ele alır almaz bütün asi soyluları ve kumandanları kentin meydanında toplamış ve fillerine ezdirmişti. Sonra askerlerine kenti yağmalamakta serbest olduklarını bildirmişti.

Mahmut'un muzaffer güçleri birkaç gün içerisinde binlerce Harezmliyi esir almışlardı. Elde ettikleri ganimeti otuz bin ata yükleyerek Gazne'ye göndermişlerdi. Bir tarihçi esir alınanların sayısını beş bin olarak vermektedir.[91] Mahmut'un sarayındaki vakanüvisler boyunlarına zincirler geçirilen esirlerin arka arkaya sıralandıklarında Belh'ten bugün Pakistan'da kalan Lahor'a kadar bir sıra oluşturduklarını kaydetmişlerdir. Tutsak edilen Harezmlilerin çoğu sonunda Hindistan'da Mahmut'un ordusu için çarpışmak zorunda kalacaklardı.

Birûni soyluların ve askerlerin hışmından kurtulmak için çoktan Ürgenç'i terk etmişti ama bilim adamlarını Harezm'den getirip Afganistan'daki sarayında toplama fikrinden asla vazgeçmemiş olan Mahmut'un elinden kurtulamamıştı. Birûni kaderin elinden kaçış olmadığını görmüştü. Fakat bu durumu bir umut ışığı olarak da görmüyor değildi. Harezmî gibi Birûni de uzun süredir Hint bilimi ve kültürünün cazibesine kapılmıştı. *El-Âsâr*'da Hint gökbilimi ve tarihiyle ilgili güvenilir bir kaynak bulamamış olmasını hayıflanarak anlatmıştı. 1017 itibariyle İndus Vadisi'nin tamamına hükmeden Mahmut Hindistan'daki en kuvvetli hükümdardı. Şayet Birûni doğru kartları oynarsa bu ilim diyarının hazinesinin tamamına ulaşabilirdi. Üstelik bir bilim ve kültür merkezi olan Ürgenç'ten eser kalmamıştı. Bütün kaçış yolları da kapalıydı. Birûni kaçınılmaz olana boyun eğmiş ve yeni bir hayat için Afganistan'a doğru yola çıkmıştı. Zaferin şerefli bir ganimeti olarak görülen Birûni'nin bütün kitaplarını ve belgelerini yanına almasına müsaade edilmişti. Birûni ile birlikte Afganistan'a doğru yola çıkanların arasında Nasturi Hristiyanlarından matematikçi ve fizikçi ibn-i Hammar ile pek sevdiği dostu, matematikçi Ebu Mansur Nasr bin Irak da vardı.

---

91 Hakim Muhammad Said ve Ansar Zahid Khan, *Al Biruni: His Times, Life, and Works* (Delhi, 1990), s. 71.

Ürgenç'in Memunîlerin yönetimi altında olduğu bu etkileyici dönemin sonu gelmişti. O an hiç kimse bu dönemin Orta Asya'da İran kültürünün son yeşermesi olduğunu bilmiyordu. İranî diller konuşan çeşitli zümrelerin kabiliyetli mensupları önemli işler yapmaya devam etmişlerdi ama bundan böyle araştırmalarını Türk efendilerinin iktidarı altında yapacaklardı. Yeni Türkî egemenlerin Orta Asya'daki din ve bilimin derin kökleriyle bir bağları yoktu ve İslam âleminde bilimin filizlenmesine ilham olmuş kadim Akdeniz medeniyetinin mirası hakkında da büyük ölçüde bilgisizlerdi. Zaman içinde birçok Türkî kimse bu ilimde uzmanlaşacak ve birinci derece bilim adamı olarak katkı sunacaklardı. Birçok aydın Türkî liderler gayet önemli bir araştırmaya destek olacaklardı. Fakat, genel olarak bakıldığında, Ürgenç'in düşüşünün Orta Asya medeniyeti için bir dönüm noktası oluşturduğu görülebilir.

Teslim Hanesi: İbn-i Sina Bütün Bilgiyi Sentezliyor

Ürgenç'in kısa süren baharından bahsetmeyi bırakırken İbn-i Sina hakkında son bir söz söylememek olmaz. 1010'daki ani kaçışından 1037'de ölmesine kadarki sürede, İbn-i Sina sürekli hareket hâlindeydi. Bütün bölgede bir virüs gibi dolaşan siyasî kargaşalar yüzünden sürekli şehir değiştirmek zorunda kalmıştı. Bu karmaşanın temel sebebi Gazneli Mahmut ve ordusunun Büveyhîlere durmaksızın baskı yapıyor olmasıydı. İbn-i Sina Mahmut'un kendisinin Gazne'deki sarayına gitmesini istediğini, daha doğru bir ifadeyle emrettiğini, biliyordu. Kaçmış olmasından ötürü Mahmut'un kendisini asla affetmeyeceğinin de farkındaydı. Bu sebeple yakalandığı takdirde merhamet bekleyemezdi. İbn-i Sina'nın bitmeyen seyahatleri boyunca İran'da ayak basılmadık yer bırakmamıştı. Cürcan, Rey, Kazvin, Hemedan ve Isfahan gittiği kentler arasındaydı. Bu farklı kent-devletleri arasındaki tek müşterek nokta, tamamının Şii inancına bağlı olan Büveyhîler tarafından yönetiliyor olmasıydı.

İbn-i Sina'nın seyahatlerinin sebeplerinden biri de sığındığı Büveyhî saraylarındaki bitmek bilmeyen siyasî istikrarsızlıktı. Hünerli bir idareci olarak ün salmış olan İbn-i Sina, bu sayede birçok devlette yüksek makamlar elde etmişti. Örneğin Hemedan'da vezir olmuştu. Bir hükümdarın ölümü, İbn-i Sina'nın tutulduğu bir hastalık nöbeti, bir isyanın patlak verişi ve komşu hükümdarların askerî tehditleri İbn-i Sina'yı diyardan diyara savuran sebepler arasındalardı. Bir defasında

bir kaleye hapsedilmişti. Bir keresinde de kıdemli yönetici olarak belirlediği politikalara karşı başlayan bir halk ayaklanması yüzünden çöle kaçmak zorunda kalmıştı. Çölde eşkıyalar yolunu keserek heybesindeki birçok önemli elyazmasını çalmışlardı. Isfahan'da huzurlu bir hayat yakaladığındaysa artık ömrünün sonlarına yaklaşmıştı.

Bunca karmaşa içinde İbn-i Sina'nın kendisine felsefe ve metafizik dünyalarında saygın bir yer kazandıran en önemli kitap ve risalelerini yazabilmiş olması mucize gibidir. Bu mucizeyi, bütün gün her küçük sarayda görülen incir kabuğunu doldurmayacak entrika ve çatışmalarla ilgilendikten sonra akşam meclislerindeki bir avuç talebesi ve katip sayesinde başarmıştı. Dindarlıktan gayet uzak olarak, bu meclislerde şarap eksik olmuyordu. Talebelerinden birine inanacak olursak oldukça faal bir seks hayatı vardı.[92]

Bu yılların başlıca mahsulleri *Kitab'üş Şifa* (Şifa Kitabı), *Kitab'ün Necat* (En-Necat, Felsefenin Temel Konuları) ve *El-İşarat ve't Tenbihat* (İşaretler ve Tembihler Kitabı) idi. Her üçü de Latinceye tercüme edilmiş olan bu eserler Batı'da gayet olumlu bir karşılık bulmuştu.[93] Fizikî mekanikler veya jeolojiyle ilgili metinlerin ruh hakkındaki bölümlerle yan yana durduğu hem *Şifa* hem de *Necat*, bilim ve felsefe diyarlarında gezinmekteydi. Bu kısa bölümlerden bazıları kendi içlerinde dikkat çekici niteliğe sahiplerdi. Örneğin dağların oluşumuyla ilgili Şifa'da yer alan meşhur kısımda İbn-i Sina evrimsel jeolojinin ilkelerini ortaya koymuştu:

> Vadileri ortaya çıkartan, kimi yumuşak kimiyse sert olan farklı tabakaların oluşmasını sağlayan ya şiddetli bir deprem esnasında olabileceği gibi yeryüzü kabuğunun patlamasının etkileridir ya da kendisine yeni bir yol bulan suyun etkisidir. . . . Bu tarz değişimlerin tamamlanabilmesi için çok uzun zaman geçmesi gerekir. Bu zaman zarfında dağların hacmi bir nebze olsun küçülebilir.[94]

Önceki eserleriyle karşılaştırıldığında, İbn-i Sina'nın odak noktasının, insanın akıl ve mantık yoluyla öğrenebileceği kesin gerçekliklere işaret eden "birincil prensiplere" kaydığı görülmektedir. Bu çığır açıcı

---

92 Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 68, 145, ve Bl. 8.

93 Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, trc. Michael E. Marmura (Provo, 2005).

94 Stephen Toulmin ve June Goodfield, *The Ancestry of Science: The Discovery of Time* (Chicago, 1965), s. 64 vd.

eserlerinde İbn-i Sina *Kanun*'da yer alan günlük meseleleri bir kenara bırakıp Müslümanlar arasında derin ayrılıklara yol açan ve bir kuşak içerisinde ideolojik çatışmaya dönüşecek olan felsefe, metafizik ve dinin temel meselelerine yoğunlaşmıştı.

İbn-i Sina'nın daha sonra kaleme aldığı bu eserlerindeki yoğun ve karmaşık argümanları özetlemek mümkün değildir. Her bir konuya ilişkin ciltlerce ilmî kitap kaleme alınmıştır. Yol boyunca yer alan birkaç işarete ve bu işaretlerin götürdükleri nihaî menzillere bakmak kâfi gelecektir.

İlk tartışmalarının ardından İbn-i Sina ve Birûni birbirinden tamamen farklı yollara girmişlerdi. Her ikisi de işe Aristo'nun *Metafizik* isimli kitabının "her insan bilmeye özlem duyar," ifadesiyle başlamışlardı. Fakat İbn-i Sina ve Birûni'nin bilmek istedikleri çok farklıydı. Birûni gözlemlenebilir doğanın gözlemlenebilir esaslarının büyüsüne kapılmıştı. Bunların arasında gezegenlerin hareketleri, minerallerin nitelikleri, kültürlerin çeşitlilikleri ve bu kültürlerin etraflarındaki dünyayı farklı anlatma biçimleri vardı. Birûni gözlemlediği bir olayı matematik terimleriyle anlatmayı tercih ediyordu. İbn-i Sina da tıp çalışmalarında aynı istikamete yönelmiş ve hastalıkların ve tedavilerinin özellikleriyle kimsenin ilgilenmediği kadar ilgilenmişti. Fakat bu gençliğinde ve olgunluğunun ilk zamanlarında böyleydi. Gün geçtikçe varlığın temeldeki doğasını anlamak ister olmuştu. Bu arzu kozmoloji ve metafiziğin alanıydı, ki hâlâ öyledir.

Onuncu asırda varlık sorunu ve buna bağlı olarak ortaya çıkan idrakimizin sınırı, görünen dünyanın kökenleri, mukaddes ruhun bu süreçteki rolü ve varlığın doğası gibi meseleler evleviyetli idi. Felsefenin hâkim olmadığı bir zamanda bunu anlamak güçtür. İbn-i Sina'nın bu meselelerle ilgilenmeye başladığı dönemde iki önemli entelektüel güç zirvedeydi. Bir tarafta, başta Platon, Aristo ve bu ikisinin bazı talebeleri olmak üzere kadim Yunan ilminin heybetli yapısı, Cündişapur, Bağdat, Merv ve diğer merkezlerde yapılan tercümeler sayesinde ortaya çıkmıştı. Tüm farklılıklarına rağmen Yunan düşünürler kainatı çözmek için esas araca sahip olduklarından emin bir hâlde bu sorulara cevap vermek için rasyonel idraklerini öne sürmüşlerdi. Platon'un sonraki takipçileri gibi bazıları mistisizm tarzı bir akıma kapılmışlardı. Ama bu kimseler bile insan hâlinin istikametini belirlemek için akla başvurmuşlardı.

Diğer tarafta İbrahimî dinler, yani Musevilik, Hristiyanlık ve artık İslam vardı. Bu üç din, birbirlerinden çok farklı olarak da olsa, sadece vahiy ve iman ile bilinebilecek olan bir mukaddes ruhun fiillerini esasa alarak cevaplar getiriyordu. İbrahimî dinler arasında en muhteşem günlerini yaşayan İslam, kainatın kökenine ve insanın kainattaki yerine ilişkin belli cevaplar veriyordu. Bütün cevaplar, vahiy ile bildirildiği ve iman ile anlaşılabilecek olduğu üzere, Tanrı'nın fiiline işaret ediyordu.

Sicistânî akıl ve vahiy arasına bir duvar örmüştü. Aksine bir tutum takınan Kindî ve Farabi akıl ve vahiy dairelerini kesiştirmeye gayret etmişlerdi. Bu işi başarmaya en yakın olan Farabi'ydi ama argümanı kuvvetli bir şekilde akılcı yaklaşımı öne çıkartmaktaydı. Sonuç itibariyle erken dönem Müslüman düşünürler tartışmayı büyük ölçüde derinleştirmişler ve aciliyetini artırmışlardı. İngiliz filozof Bertrand Russell bu meseleleri doğru bir ifadeyle felsefî olarak "sahipsiz toprak" diye adlandırmıştır.[95] Fakat kendi gücüne sonsuz bir güven duyan İbn-i Sina bu toprağa girmişti. Akıl ile vahiy arasındaki gerilimi çözme teşebbüsünün bir parçası olarak, her birine bir dizi eleştiri yönelttiği, geç dönem antikitenin neoplatonistlerinden, İsmailî Şiilerden ve ana akıma mensup İslam ilahiyatçılarından aldığı bütün entelektüel silahları konuşlandırmıştı.

Netice itibariyle İbn-i Sina bilim ile vahye dayalı dini uzlaştırma noktasında orta çağda hiç kimsenin yapamadığını yapmıştı. Müslümanlar gibi Hristiyanlar da İbn-i Sina'nın, her iki dinin özlem duyduğu, bir büyük sentezi ortaya koyduğuna inanıyorlardı. Batı'da İbn-i Sina'nın bu formülasyonu sadece Thomas Aquinas'ı değil, aynı zamanda Aquinas'ın takipçilerini de etkilemişti. Orta Asya'da ise bir kuşak içerisinde ezici bir karşı taarruz başlayacaktı.

İbn-i Sina iddiasını dile getirmeden önce okura, aklın kendisinin, nihaî soruları muhatap alabilme kabiliyetlerine göre hiyerarşik bir biçimde sıralanabilecek farklı formlara bürünebildiğini hatırlatmaktadır. En bayağı noktada görünen dünya ve bu görünen dünya üzerine yapılacak çalışmalarda kullanılacak uygulamaya dönük bilimler vardı. Fakat İbn-i Sina, bir üçgenin gerçekliğinin duygularımızla idrak edebileceğimiz ve üzerine duygularımız vasıtasıyla çalışabileceğimiz herhangi bir üçgen şeklindeki nesnenin gerçekliğinden daha fazla olduğu

---

95 Alıntılayan Soheil N. Afnan, *Avicenna: His Life and Works* (Londra, 1958), s. 109.

konusunda Platon'u takip etmişti. İnsan zihninin üçgen *kavramı* ya da üçgenin özü ile irtibat kurmasını sağlayan araç matematikti. Bu sebeple hakikate ulaşmak için bir araç olarak matematik faal aklın üzerinde yer alıyordu. Ama üçgen kavramı ya da dünyada var olan herhangi bir şeyin kavranışı nereden geliyordu? Bu kavramlar her zaman mevcutlar mıydı yoksa bir şey onları var mı etmişti? Ne faal akıl ne de matematik metafizik ilminin alanı olan bu tarz soruları irdeleyebilirdi. Kendisinden önce yaşamış olan Farabi ve Farabi'nin kadim üstadı Aristo gibi İbn-i Sina da metafiziğin problemleriyle etkin bir biçimde başa çıkabilecek akıl formunun mantık olduğu kanaatindeydi. "Mantık" ile kastettiği bugün günlük hayatta kullandığımız şekliyle "mantıklı olmak" değildi. Sonuca varmak için tümdengelimci (ya da nadiren de olsa tümevarımcı) tanımlı alanları ve aklı meseleye dâhil eden, Aristo tarafından tanımlanmış ve Farabi tarafından izah edilmiş katı süreçler olduğunu zihninden çıkarmıyordu. Bu sürecin özü tasım[96], yani iki öncül öneriden bir tespit elde etmek süreciydi. Bu tarz mantıkî akıl yürütme bizi, İbn-i Sina'ya göre, ne bilimin ne de matematiğin erişemeyeceği hakikate ulaştırırdı.

İbn-i Sina kendisinden önceki Platon takipçileri gibi, bu düzenli adımlarla "dünya nasıl ortaya çıktı," şeklindeki eski soruyu dönüştürmüştü. Peygamberler bu soruya dünyanın Tanrı'nın ürünü olduğunu söyleyerek, birçok filozof ise dünyanın ebedî olduğunu belirterek cevap vermişlerdi. Mantık aracını kullanan İbn-i Sina on sekiz yaşındayken Birûni'ye karşı kullandığı argümanı farklı bir şekilde yeniden ileri sürmüştü. Bu argümana göre *maddî dünya* belli bir zaman diliminde vücut bulmuştu ama daha derinlerde yer alan dünya kavramı edebîydi. Yaratma eylemi, ilahiyatçıların iddia ettiği gibi, hiçbir şeyi bir şeyle ikame etme süreci değildi, aksine ezelden beridir var olan "*kavram* olarak varlığı" maddî varlığa dönüştürmekti. Kavramlar fikrini anlayamayan uygulamacı bilim adamları ya da kavramları veya özleri kabul etmekten öteye gidemeyen matematikçiler en az ilahiyatçılar kadar çıkmazdalardı. İbn-i Sina bu zümrelerin fikirlerinin en aşağıda birbirleriyle uyumlu olduğunu söylemekteydi.

96 Türk Dil Kurumunun açıklamasına göre "doğru olarak kabul edilen iki yargıdan üçüncü bir yargı çıkarma temeline dayanan bir uslamlama yolu." Kıyas, *syllogism*. (ç.n.)

Şayet bu akıl yürütme çizgisi din ile bilim arasındaki bir uzlaşmaya yönelik idiyse, bu sadece o yöne doğru atılmış bir ilk adımdı. İnsanın ve Tanrı'nın ruhuna ilişkin sorular cevapsız kalmaya devam ediyordu. İbn-i Sina kavramların kökenini irdeleyerek bu alana girmişti. Kavramların kökeni bütün varlığın altındaki gerçeklerdi. İbn-i Sina'ya göre ruh bizim içimizde, *varlığın* bilinci hâline gelen bir şeydi.[97] Bununla bizim uzaydaki ve fizikî zamandaki hususî varlığımızın bilinçliliğini değil fakat böylesi bir var olmayı kastediyordu. Beden *maddî* şeyleri algılayabilirdi ama maddî olmayan gerçeklikleri idrak edebilen sadece ruhtu. Ruhun tabiatına gelinecek olursa, İbn-i Sina bedenin içinde yok olan hayvan ruhu ile ebedî olan, kendi tabiri ile, *rasyonel ruh* arasında bir ayrım yapıyordu.

Daha sonra Tanrı'nın varlığının rasyonel olarak ortaya koymasına giden yola çıkmak için mantık ve tasımı kullanıyordu. İbn-i Sina'ya göre illiyet sonsuza dek devamlılığını sağlayamazdı. Sonunda kişi hem öz hem de maddîlik itibariyle içinden varoluşun tüm formlarını çıkarmış olan "Zorakî Varlık" (*Vacib'ül Vücud*) ya da "İlk Varlık" (*El-İllet'ül Ûlâ*), nosyonlarına ulaşmış olmaktadır.[98]

Bilimlerin kraliçesi olan mantık böylece İbn-i Sina'yı, açıktan açığa materyalist ve ateist olan birkaç kişi hariç dönemindeki bilim adamlarının görüşleri ve aynı zamanda peygamberler tarafından tebliğ edilen hakikatler ile uyumlu bir Tanrı kavramına götürmüş olmuştu.[99] Bu noktaya kadar Farabi'nin bir asır önce ilerlettiği argüman zincirini tekrar eden İbn-i Sina, daha sonra mantığı bir kenara bırakmış ve hakikate ulaşmak için daha yüce bir araç sunmuştu. Bu araç *işrâk* (ilham) idi. İbn-i Sina nazarında hakikate ulaşmanın özel bir yolu olarak işrâk gayet açıktı. Bir sorunla karşılaştığında camiye gittiğini ve orada çözümü *işrâk* (ilham) yolu ile bulduğunu anlatmaktadır.

Gayet cesurca kaleme alınmış bir bölümde İbn-i Sina çok az sayıda insanın peygamber olabileceğini, zira bu insanların olağanüstü bir

---

97 A.g.e., s. 108.

98 Afnan, *Avicenna*, s. 130–34. İbn-i Sina'nın bu öğretisi hakkında bkz., A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (New York, 1992), s. 44 vd.

99 İbn-i Sina'nın peygamberlik hakkındaki görüşleri için bkz., Walzer, *Greek into Arabic*, s. 218–19. Bu görüşleri üzerindeki siyasî şüpheler için bkz., James W. Morris, "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy," içn. *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Charles E. Butterworth (Cambridge, 1992), Bl. 4.

ilham kabiliyetine sahip olduklarını yazacak kadar ileri gitmişti. Süreklilik arz eden ilhamları sayesinde peygamberler, bilim ve ilahiyatın talip olduğu muhteşem hakikatleri idrak edebiliyorlar ve herkesin anlayacağı bir şekilde anlatabiliyorlardı. İbn-i Sina için namaz kılmanın kendisi bir ilham tatbikiydi.

Bu çarpıcı önerme İbn-i Sina'nın mirasına yapılacak en büyük saldırıya malzeme vermişti. Bu saldırı gerçekleştiğinde İbn-i Sina öleli altmış sene olmuştu. Birçok dindar kimseye göre vahiy ile ilhamı bir tutan, ya da neredeyse aynı olduğunu söyleyen, bu iddia kabul edilemezdi. Böylelikle odak noktasının hem vahyi hem de inancı yok edecek şekilde Tanrı'dan insana kaydığı söyleniyordu. İbn-i Sina'nın Muhammed'i Tanrı'nın elçisi olan, Şeriat'ı getiren ve adaleti destekleyen birisi olarak kabul ettiği gerçeği görmezden geliniyordu. Kadim Yunan filozofu Protagoras (M.Ö. 490-420) gibi İbn-i Sina da birçok kişiye göre insanoğlunu (akıl ve ilham sayesinde) her şeyin ölçütü yapmış olan isimdi.

İbn-i Sina Şifa'da ve diğer felsefî eserlerinde gayet tartışmalı bir alana girdiğinin farkındaydı. Hem sorduğu sorular hem de ulaştığı cevaplarla âdeta ateşle oynuyordu. Şöyle ki Aristo ve filozoflar dünyanın ebedî olduğunu söylerken İslam ise dünyanın varlığını doğrudan Yaradan'ın fiillerine bağlıyordu. Aslında İbn-i Sina bu meselede ve diğer anahtar meselelerde iki görüş arasında bir orta yol bulabilirdi. Fakat bunları birbirine karıştırmak yerine ikisini birbiriyle, uzlaştırmadan, buluşturmuştu. Aynı şeyi kötülük meselesinde de yapmıştı. Kötülüğün varlığını tamamen kabul ediyor gibi duruyordu ama netice itibariyle, haddinden fazla naif davranarak, dünyada iyiliğin kötülüğe galebe çaldığını, ortaya çıkan her bir kötülüğün bir iyiliğin reddedilmesinin sonucu olduğunu ve bunların insanoğlunun fıtratı itibariyle kötü olduğu manasına gelmediğini kabul etmişti.[100]

Batılı skolastiklerin ikna edici buldukları ve genç Thomas Aquinas'ın bütün metafizik anlayışını Orta Asya'dan gelen argümanlar etrafında şekillendirmesine sebep olan işte bu büyük uzlaşıydı.[101] Batı'da on üçüncü asırda sadece Thomas Aquinas, on beşinci asırda sadece St.

100 Ibn Sina, "The Healing," içn. *An Anthology of Philosophy in Persia*, Cl. 1, s. 226-37.

101 İbn-i Sina ve Batı hakkında bkz., G. Quadri, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, des origines à Averroès* (Paris, 1960), s. 95–121; G. M. Wickens, ed., *Avicenna: Scientist and Philosopher* (Londra, 1952), Bl. 5 ve 6.

Augustine ve on dokuzuncu asırda da sadece Hegel felsefe ve dinin bütün meselelerini tek bir düşünce sistemi çerçevesinde ele almayı başarmaya yaklaşabilmişlerdi.

İslam âleminde bütün Müslümanlar bu Buharalının başarısını takdir etmemişlerdi. İki kuşak sonra İbn-i Sina'yı hemen her konuda doğrudan hedef alan bir başka filozof ortaya çıkmıştı. Bu adam, Batı'da Algazel olarak bilinen, Ebu Hamid Muhammed el-Gazalî (1058-1111) idi. Horasan'ın Tus kentinden olan Gazalî de bir Orta Asyalı idi. İbn-i Sina'ya yaptığı taarruz kapsamlı, zekice ve birçok açıdan bakıldığında yıkıcıydı. Tamamıyla değişmiş bir siyasî ve kültürel ortamda ortaya çıkmış olduğu için sonraki dönemi şekillendiren hadiseleri inceledikten sonra bu meseleyi ele alacağız.

Şunu da belirtmek gerekir ki İbn-i Sina ile Birûni daha sonra görüşmemişlerdir. Memûn'un Ürgenç'teki sarayında geçirdikleri üretken yılların ardından bu iki düşman hem gerçek hem de mecazî manada farklı yönlere gitmişlerdir. İbn-i Sina İran'a giderken Birûni ise Afganistan'a, daha sonra oranın da ötesine geçmiştir. İbn-i Sina'nın felsefî risalelerini kaleme aldığı zorlu yıllarda, rakibi Birûni bugün Pakistan ve Afganistan'da kalan bölgelerde gökbilimi ve matematik ilimlerine adanmış şaheseri *El-Kanun el-Mesudî* üzerine çalışmaktaydı. Göçebe bir hayat yaşamışlardı ama her ikisi de üretkenliklerinin zirvesine sürgündeyken ulaşmışlardı. İbn-i Sina sonunda bağırsakla ilgili bir hastalığa yakalanmıştı. Muhtemelen bağırsak kanseri olmuştu. Bir talebesi bunun sebebini çok hareketli olan seks hayatına bağlamaktadır. İbn-i Sina'nın kendisi için uyguladığı tedavinin dâhilinde sürekli olarak lavman yapılması vardı, fakat bu yöntemler işe yaramamıştı ve İbn-i Sina 1037'de, elli yedi yaşındayken ölmüştü.[102] On bir sene daha yaşayan Birûni ise huzur içinde hayata veda etmişti.

Bu iki büyük zihni Orta Asya'daki memleketlerinden eden kargaşa yeni ve güçlü Türkî devletlerin hızlı yükselişiydi. Bu devletler Kırgızistan'da kalan Balasagun'daki Karahanlılar ile Afganistan'daki Gaznelilerdi. O dönemden itibaren Türkî güçlerin yükselişi tüm bölgenin siyasî ve kültürel hayatını yeniden şekillendireceği için şimdi bu güçleri incelememiz gerekmektedir.

---

102 Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, Bl. 8.

BÖLÜM 10



SAHNEYE TÜRKLER ÇIKIYOR: KAŞGARLI MAHMUT VE YUSUF HAS HACİB

Mahmut el-Kaşgarî ya da Kaşgarlı Mahmut bir görev adamıydı. Aslına bakılırsa birden fazla görevi vardı. Bugün Çin'in en batısında kalan Sincan bölgesinde yetişmişti. Yirminci asırdan itibaren Tanrı Dağları boyunca uzanan bu bölge, Çin ve Sovyet İmparatorluğu arasındaki bir çizgi olarak düşünülmüştür. On birinci asırda ise bu bölge İslam'ın, Budizm'in ve göçebelerin animizminin[1] birbirleriyle buluştuğu yerdi. Kaşgarî iyi bir Müslümandı. Zaten bu sebeple 1072'de, ciddi biçimde zayıflamış olan halifeliğin başkenti Bağdat'a gidecekti. Fakat aynı zamanda bir Türktü ve bu konuda gayet hassastı. Bu hassasiyeti kendisini ilk görevine götürmüştü.

Kaşgarî Bağdat'a birkaç sene önce gelmişti. Herkes halifenin sınırlı da olsa hâlâ elinde bulundurduğu gücü etrafındaki Türklere borçlu olduğunun farkındaydı. Türkî halklar, en az yeni Abbasi halifeliğinin can çekişen Emevilere son darbeyi vurmak için Orta Asya'yı ele geçirdiği 719 senesinden beridir İslam âlemindeki siyasetin içindelerdi. Muzaffer askerlerin çoğu ve hatta kumandanların bazıları Merv ve Nişabur'un dışından gelmiş olan Türklerdi.[2] O dönemden itibaren her sene halifeler Buhara ve Nişabur'daki köle pazarlarından Türk köleler alıyorlardı. Gayeleri ordularına insan kaynağı sağlamak ve, daha da önemlisi, sürekli baş gösteren ayaklanmalar ve isyanlardan kendilerini koruyan seçkin muhafız alayına insan tedarik etmekti. Köle ve özgür olan birçok

1 Canlıcılık. Türk Dil Kurumu'nun açıklamasına göre "Olup bitenin, ruhlar alanının gizli güçleri tarafından yönetildiğine inanan ilkel anlayış." (ç.n.)

2 Akhundova, *Tiurki v sisteme gosudarstvennogo upravleniia arabskogo khalifata*, s. 112 ve 128.

Türk halifenin idaresinde kendisine yer bulabilmişti.[3] 900'ler itibariyle şurası herkes için gayet açıktı; halifeler Arap, Bağdat'ın kültürünü şekillendirenler Orta Asya'dan gelen İranî halklar ve gerçek gücü ellerinde tutanlar da Orta Asyalı Türklerdi.

İslam âleminin hemen her yerinde vaziyet bu şekildeydi. En batı, Mısır'daki Fatımîler gittikçe Türkî kölelerin, yani Memluklerin kontrolü altına giriyordu. Kaldı ki Memlukler sonunda iktidarı tamamıyla ele geçireceklerdi. Buhara'nın bağımsızlığa düşkün hükümdarları bile ordularına asker sağlamak için köleleştirilmiş Türklere mecburlardı. Samanî bürokratlarının oluşturdukları terfi planı sayesinde düşük rütbeli bir Türkî köle seyislik gibi sıradan bir görevden Farsça konuşmaktan kıvanç duyan devletin en tepesine yükselebilmekteydi.[4] Bu sosyal terfi sistemi soylular değil köleler içindi. Bunun haricinde Romalıların *cursus honorum*[5] sistemiyle benzeşmekteydi. Samanî devletinin 1002 ilâ 1004 seneleri arasında yıkılmasının iki sebebi vardı. Birincisi içeride bu şekilde yükselmiş kişiler muhalefet yapmışlardı. İkincisi de doğuda ortaya çıkmış olan bir Türkî devletin kendisine karşı gelmesiydi.

Orta Asya ve İslam âleminde muhtelif Türkî boyların ve oymakların muazzam gücü göz önüne alındığında, Türkler için en incitici olan kendilerine kucak açması gereken kimselerden gördükleri iğrenç muamele olsa gerektir. Bağdat'ta Türklerin çoğu ayrı mahallelerde yaşıyorlardı. Kentin nüfusunu oluşturan asıl unsurlar Farisiler ve Araplardı. Hem bu iki grup hem de kentin diğer sakinleri Türkleri suça meyilli ve tehlikeli olarak görüyorlar ve ne zaman bir kargaşa çıksa, ki çok sık çıkmaktaydı, suç hemen şikayetçi Türklerle eşkıya Türklerin üzerine atılıyordu. Bağdat'ta Türk ve hırsız aynı manadaydı.

Daha da kırıcı olan kimsenin Türkçe öğrenmekle uğraşmamasıydı. Pazarlardaki meyve satıcıları belki birkaç kelime öğrenmişlerdi ama seçkin kimseler asla öğrenmiyorlardı. Öğrenmeye lüzum görmüyorlardı. Farsça ve Arapça konuşanlar Türkî dilleri kaba saba piyadelerle kentin fakirleri tarafından konuşulan diller olarak görüyorlar, bu dillerin bilim adamları, şairler ya da hakikat arayıcıları için bir şey sunmadığını düşünüyorlardı.

3 A.g.e., s. 165-68.

4 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 227.

5 Roma İmparatorluğu'nda yükselmek isteyen siyasetçilere belli kamu görevlerini üstlenme zorunluluğu getiren terfi sistemi, şeref yolu. (ç.n.)

İstemeyerek de olsa Türkleri bir siyasî ağırlık olarak kabul etmişlerdi, fakat medenî bir rollerinin olabileceğine ihtimal vermiyorlardı. Kaşgarî bu kültürel önyargıyı görmüş ve kendi kendine bunu değiştirmek vazifesini üstlenmişti. Bu uğurda bugün hâlâ anılmasını sağlayan birçok büyüleyici biçimde yenilikçi ve cesur meziyetlerle işe koyulmuştu.

Bunun arkasında muhtemelen ikinci bir görev daha vardı. "Muhtemelen" diyoruz, çünkü bu konu hakkında bize sadece bir ipucu bırakmıştır. 1055'e, yani Kaşgarî'nin Bağdat'a gelmesinden on yedi sene öncesine dönüldüğünde yeni bir büyük Türkî ordunun Orta Asya'da iktidarı ele geçirdiği ve ardından halifeliğin üzerine giderek Allah'ın yeryüzündeki halifesinin devletini bağımlı bir devlete dönüştürdüğü görülür. Selçuklular ve oluşturdukları birlik kendilerini dindar Müslümanlar olarak tanıtıyorlardı. Nitekim kuşaklar boyunca dindar Müslümanlar olmuşlardı. Şia'yı destekleyen devletleri ortadan kaldırmak istediklerini söylediklerinde halifenin kendilerine alkış tutmaktan başka yapabileceği bir şey yoktu. Fakat, hoşuna gitsin ya da gitmesin, halifeler artık yeni Selçuklu Türkü olan efendilerine bağlılıklarını bildirmek durumundalardı. Halife Türk sultana evlenmesi için kızını sunmak zorunda kalmıştı. Ardından görkemli bir şekilde bu Türkü "Doğu'nun ve Batı'nın sultanı" ilan etmişti. Bu azametli sözlerle, Muhammed'in dünyevî iktidarının varisi olan halife geçici olarak yetkiyi, muhtemelen nevzuhur ve görgüsüz olduğunu düşündüğü bu adama teslim etmişti.[6]

Bu hadise halifeliğin düşüşünde kritik bir aşama olmuştu. Öte yandan ana Türkî dillerin yanı sıra Arapça ve Farsçaya hâkim olan, kabiliyetli, çokça seyahat eden ve o zaman orta yaşlı sayılabilecek Kaşgarî'ye muhteşem bir fırsat sunmuştu. Kaşgarî'nin bu şekilde imkân sunulmuş olmasını önemsediği belli olmaktadır, zira kitabını halifeye ithaf etmişti. Halife belki de Kaşgarî'nin zihninde hâlâ Emir'ül Müminin idi ama gerçekte, kendisi gibi bir Türk'e bağımlı olan, "Dünyaların Efendisinin Vekili" konumuna düşmüştü.

Kaşgarî'nin planı halifeyi ve hatta bütün Arapları ve İranlıları Türkî dilleri öğrenmenin ve Türkî kültürle haşır neşir olmaya başlamanın vaktinin geldiğine ikna etmekti. Elbette böyle bir işe kalkışmasında yıllardır Türkleri hedef alan kültürel önyargıların rolü vardı. Fakat Kaşgarî'nin planı zafere kilitlenmişti. Okurlarını gözünü korkutmadan

6 Svat Souchek, *A History of Inner Asia* (Cambridge, 2000), s. 89.

Türkî dillerin öğrenmenin basit yollarını sunuyor ve kendilerini Türkî kültürle tanıştırıyordu. İçinde kelimelerin yanı sıra Türkî dünyadaki deyimlerin, vecizelerin, şiirlerin ve halk irfanının özlü sözlerinin de yer aldığı bir Türkçe-Arapça lügat yazacaktı. Türkî dillerdeki bu sözler Arap harfleriyle yazılacak, ardından da Arapçaya tercüme edilecekti. Bunlara ilaveten, Kaşgarî çeşitli Türkî boyların ve bu boyların âdetlerinin küçük resimlerini de sunacak, hatta bir harita koyarak okurların her bir grubun nerede yaşadığını görmelerini sağlayacaktı.

Bir Etnik Propagandacının Ortaya Çıkışı

Bu zor bir işti. Daha da zorlaştıran ise Kaşgarî'ye örnek teşkil edecek bir çalışmanın daha önce hiç yapılmamış olmasıydı. Arapça yazan meşhur bir coğrafya ekolü vardı. Bu ekolün en iyisi Kaşgarî'den yüz elli sene evvel yaşamış olan bir başka Orta Asyalı, Ebu Zeyd el-Belhî idi.[7] Şu an kayıp olan coğrafya kitabı İslam âlemindeki farklı siyasî rejimleri göstermek isteyen Araplar tarafından çoğaltılmıştı. Çeşitli sözlükler de vardı ama hiçbiri Türkçe için değildi.

Kaşgarî'nin yenilik getirmediği bir alan metnine eklediği haritanın yuvarlak formda olmasıydı. Hâlâ Avrupa, Arap dünyası ve Çin'de yaygın olarak kullanılıyor olsa da bu geometrik şema oluşturma tarzı demodeydi ve Harezmî ile muasırlarının iki asır önce geliştirdikleri enlem ve boylamları gösteren tarzın gölgesinde kalmıştı.[8] Kaşgarî'nin haritasının formu eski tarzdı ama Kaşgarî, haritayı belli etnik ve dil gruplarını gösterip bu grupların dil ve lehçe sözlüğüne eklemiş, edebiyatın ve bilgece sözlerin en iyi örneklerini sunmuş ve bunların hepsini tek bir kitapta toplamış olması sebebiyle gayet yeni bir zemin üzerindeydi.

Divan-ü Lügat'it Türk uzmanı olan Zürihli Andreas Kaplony Kaşgarî'nin amacının Türkî lehçeleri göstermekten çok daha fazlası olduğunu belirtmektedir. Kaplony'ye göre Kaşgarî'nin hedefi bütün bu lehçelerin öğrenilebilmesini sağlamak istiyordu. Bu durum bugün bir yazarın, tek bir kitapta sadece Fransızca ya da İspanyolca değil, fakat *bütün* Latin dillerini öğrenmek için gerekli her şeyi sunmasına

7 H. Kramers, "La question Baḷḫī-Iṣṭsaḫrī—Ibn Ḥawkal et l'atlas de l'Islam," *Acta Orientalia* 10 (1932), s. 9–30.

8 Needham, "The Role of the Arabs," içn. *Science and Civilization in China*, Cl. 3, s. 562–64.

benzemektedir. Kendi lehçesi Hakaniye ile işe başlamıştı. Kaplony "diğer dillerden birine geçmek için okura, uygulanacak olan fonetik ve morfolojik kuralları vermekte ve bu kuralların istisnalarını, yani falanca boyda kullanılan kelimeleri göstermektedir. Verdiği bütün örnekleri ezberleyen ve kuralları uygulayan birisi herhangi bir Türkî dili anlayabilirdi," demektedir.[9]

Kaşgarî kitabına hiç de tevazu göstermeden kendisinin bu iş için biçilmiş kaftan olduğunu söyleyerek başlamaktadır:

> [Türklerin] kentlerini ve bozkırlarını gezdim ve lehçelerini ve şiirlerini öğrendim. . . . Ayrıca dil konusunda aralarında en mükemmel olanı, konuşma konusunda da aralarında en belagat sahibi olanı benim; en iyi tahsili görmüş, şeceresi en uzun olan ve mızrak atmada en hünerli olan benim. Bu sebeple her bir grubun şivesini mükemmel bir şekilde seçtim ve bu şivelere iyi bir düzen dâhilinde yazılmış bu kitapta yer verdim.[10]

Ardından bizzat Tanrı'nın bu "ebedî bir abide ve sonsuz bir hazine" olacak araştırmasını yaparken kendisine yardım ettiği sırrını veriyordu. Günümüz yayınlarının hiçbirisinin önsözü bin sene önce yazarın kendisi tarafından yayınlanmış bu eserin önsözünün üstüne çıkamaz.

Kaşgarî'nin bu aşırı özgüveni fıtratından ileri geliyordu. Ailesi bugün Kırgızistan'da kalan Issık Gölü'nün çorak güney kıyısındaki Barsgan kentindendi.[11] Yedisu bölgesiyle Kaşgar arasındaki önemli güzergahın üzerinde bulunan Barsgan müreffeh bir kentti. Yakın zamanda bölgede gücü ele geçirmiş olan Karahan boyuyla akrabalığı bulunan Kaşgarî'nin babası kentin yönetimindeydi. Daha sonra Karahanlıların başkenti Kaşgar'da nüfuzlu bir göreve getirilmişti. Kaşgarlı Mahmut işte burada doğmuş ve büyümüştü.

9 Andreas Kaplony, "Comparingal-Kashgari's Map to His Text: On the Visual Language, Purpose, and Transmission of Arabic-Islamic Maps," içn. *The Journey of Maps and Images on the Silk Road*, s. 145.

10 Robert Dankoff ve James Kelly,ed. ve trc., *Mahmud al Kasgari, Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Lughat at-Turk), Sources of Oriental Languages and Literatures*, Cl. 7, Bl. 1 (1982), s. 70–71. *Makhmud al-Kashgari, Divan Lugat-at-Turk, ed. I. V. Kormushin, Pismennosti Vostoka*, Cl. 128 (Moskova, 2010).

11 Barsgan hakkında bkz., V. Minorsky, "Tamim ibn Bahr's 'Journey to the Uyghurs,'" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12, 2 (1948), s. 290–91 ve 297.

Kadim Kaşgar kenti Orta Asya'daki vahaların en güzel ve mümbit olanıydı. Korkunç Taklamakan Çölü'nün kuzey ve güneyinden dolaşan, Çin ile Batı arasındaki iki büyük ticaret güzergâhı burada birleşmekteydi. Söğüt, gümüş kavak ve şeftali ağaçlarıyla dolu dolambaçlı yollar eski kenti tüm kadim Orta Asya kentlerinde bulunan çevre kasabalara bağlamaktaydı. Kaşgarlı Mahmut da şimdiki ismi Vumar olan bu kasabalardan birine gömülecekti. Türbesi bugün hâlâ ziyaret edilmektedir.

Mahmut'un babasının Kaşgar'a taşınmasının sebebi bu kadim Budizm, Nasturi Hristiyanlık, Manihaizm ve Musevilik merkezinin Müslüman ve Türk boylardan oluşan yeni bir birliğin başkenti hâline gelmiş olmasıydı. İşin garibi bu devlete o dönemde ne isim verildiği bugün bilinmemektedir. Fakat on dokuzuncu asırda Avrupalı tarihçiler bu devletin hükümdarlarına Karahanlılar ismini vermişler ve bu isim yerleşmiştir.[12]

Büyüleyici Karahanlılar

Yüzlerce sene önce Karahanlılar ve birçok akraba Türkî boylar Moğolistan-Çin sınırında kalan bölgeden çıkartılmışlar ve bugün Çin'in özerk Sincan bölgesinin merkezi olan batıdaki yere göç etmişlerdi.[13] Ana unsurlardan biri olan Uygurlar buraya yerleşmiş ve bu bölgeye uzun zaman önce gelmiş olan Nasturi Hristiyanlardan öğrendikleri eski Aramice alfabeyi temel alarak yazılı bir dil geliştirmişlerdi. Fakat Karahanlılar boyu ilerlemeye devam etmişler ve 800'lerin ortalarında Samanî devletinin doğudaki sınırına ulaşmışlardı. Bir kez daha, 751'deki Talas savaşı ile çekilmiş olan Budizm ile İslam arasındaki eski çizgi varlığını hissettirmişti. Çünkü batıda Müslüman Samanîler, doğuda Budist Karahanlılar vardı. Asıl çizgi Tanrı Dağları'nın batı kısmı boyunca devam ediyordu. Karahanlı ordusu batıya yaptığı hamleyi sürdürebilecek miydi, yoksa Samanîler bu orduyu durdurmak için gerekli kararlılığı gösterebilecekler miydi?

950'lerde Kaşgar'ın yeni hükümdarları İslamiyet'i kabul ettiklerini ilan etmişlerdi. Resmî olarak İslam'a geçtikten sonra hükümdarlar derhal Budistlere puta taptıkları gerekçesiyle baskı yapmaya başlamışlardı

12 Skrine ve Ross, *The Heart of Asia* (Londra, 1899), s. 114n1.

13 Karahanlıların kökenleri hakkında bkz., Peter B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples* (Wiesbaden, 1992), s. 214–16; N. Necef, *Kaarahanlılar* (Selenge, 2005); ve Ömer Soner Hunkan, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar) (766–1212)* (İstanbul, 2007).

ama diğer dinler asırlarca varlıklarını sürdüreceklerdi. Neredeyse bin senedir o bölgede bulunan ve İslamiyet'i kabul etmemiş olan başka Türkî boylar da olduğu için Karahanlıların geleneksel inançlarından neden bir anda vazgeçtiklerini sormak yersiz olmayacaktır. Bunun sebebi Karahanlıların yerleşik hayata geçmiş ve kentlerde yaşamaya başlamış olmaları olabilir. Muhtemelen, illa ki öyle olmak zorunda olmasa da kent hayatı için İslamiyet'i daha uygun bulmuşlardı. Fakat daha doğudaki Uygurlar tamamıyla kent hayatına geçmişler ve aynı zamanda Budist kalmaya devam etmişlerdi. Samanîlerin, Karahanlıların hükümdarlarına İslam'ı tebliğ etmeleri için adam gönderdikleri de bilinmektedir. Hatta, yorulmaksızın çalışan Rus araştırmacı Bartold sayesinde gönderilen Müslümanlardan birinin ismi bilinmektedir.[14]

Sebep her ne olursa olsun, Karahanlıların İslamiyet'e geçme kararları diplomatik açıdan gayet yerinde bir hamleydi. İslamiyet öncesi kimlikleri Doğan, Kurt ya da Deve gibi isimleriyle istenmeyen putperest kimseler olarak, sallantıdaki Samanîleri ele geçirmek için önlerinde bir engel oluşturmaktaydı.[15] 990'larda ordu Buhara'nın kapılarına dayandığında, diğer Türklerin arasında Arslan lakabını kullanan, hükümdar İlek Nasr Samanîlerin dostu, dindaşı ve muhafızı olarak geldiğini söylemişti. 23 Ekim 999'da Karahanlılar ordusu hiçbir direnişle karşılaşmadan Buhara'ya girmiş, Samanî hazinesine el koymuş, Samanî ailesini yakalamış ve saraya yerleşmişti.[16]

Karahanlılar, Samanî devletinin önce çözülmesi ardından da çökmesiyle oluşan boşluğu doldurmuşlardı. Daha önce, son Türk-İran yüzleşmesinde Samanîler, bugün Kazakistan'ın güneyinde kalan İspicap (Sayram) kentini ele geçirerek karşı taarruza geçmişlerdi. Bu önemli ticaret merkezinin tacirleri Buhara'nın düşmanla ticaret yapılmasının kesilmesi şeklindeki talebini görmezden gelmiş ve dolayısıyla hamle boşa çıkmıştı.[17] Tacirler ve bölgenin soylularından fire verilmesi gittikçe yaygın bir

14 Ebu'l Hasan Kelematî. Bkz., Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 255.

15 İslam'ı kabul eden ilk Türk hanı Kaşgarlı Satuk Buğra Han'dı. A.g.e., s. 76 vd. Daha detaylı bilgi için bkz., Omeljan Pritsak, "Von der Karluk zu den Karachaniden," *Studies in Medieval Eurasian History* (Londra, 1981), s. 292–94.

16 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 268.

17 E. A. Davidovich, "The Karakhanids," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 1, s. 120.

durum hâlini alıyordu. Yeni bin yılın başlangıcında eski imparatorluğun doğudaki topraklarının çoğu Türklerin eline geçmişti.

Bu zaferden önce bile Karahanlılar, Samanîleri oldukça zayıflatmış olan merkeze ilişkin sorunların aynılarıyla karşı karşıya kalmışlardı. Fakat Türklerde bu güçler ayrılığı yönetici ailenin kendi yapısından kaynaklanmaktaydı. Tipik bir göçebe aile olarak, kurucunun bütün oğulları mirastan pay istiyorlardı. Kent hayatına geçtikten sonra bu durum her birinin kendisine uygun bir başkent belirlemesi ve civarındaki toprakları kontrol etmesi manasına gelmekteydi. Kaşgarlı Mahmut'un Bağdat'a doğru yola çıktığı dönemde en az dört tane Karahanlı başkenti vardı. Aralarındaki en eskisi Kaşgar'dı. İkinci başkent kadim Semerkant kentiydi. Diğer ikisi ise bugün Kırgızistan'da kalan Uzkend ve Balasagun idi. Zaman içerisinde bu ikisi en önemli başkentler hâline gelmişlerdi. En azından Balasagun hanlığının merkezi Kaşgarlı Mahmut hayattayken dağların ardındaki Kaşgar'a taşınıncaya kadar önemlerini muhafaza etmişlerdi.

Karahanlılar boyu içindeki ısrarlı bölünme temayülü, bu ilk Müslüman Türkî devletin en büyük zaafıydı. Sonraki Türk hanedanlıkları da aynı dertten muzdarip olacaklardı. Gerçekte, Karahanlılar bir devlet olmayıp gevşek bir bağ ile kurulmuş bir birlikti. Bütün yönetici hanedanlıklar birbirleriyle akrabalardı. Bütün hikâye bundan ibaret olsaydı, ne Kaşgarî'nin ne de bir diğer Türkî hanedanlık olan Selçukluların kendileri için gösterdikleri çabayı elde edemezlerdi. Fakat resmin başka bir kısmı daha vardı. Bu kısım ekonomiyle ilgiliydi. Kaldı ki Karahanlı hükümdarları siyasî alana kıyasla ekonomide çok daha birlik içindelerdi ve etkililerdi.

Daha önceleri bütün gayretlerini sıkışık steplerde hayatta kalmalarını sağlayacak olan bir ordunun beslenmesine harcayan ve yerleşik hayata geçtikten sonra bile meşakkatli ticaret işini başkalarına bırakmaktan rahatsızlık duymayan bu göçebe hanların ekonomilerini birleştirerek hünerli birer yönetici hâline gelmiş olmaları gayet çarpıcıdır. Bu alanda gayet hızlı öğrendiklerini kanıtlamışlardı. Birçok Müslüman topluluğun Karahanlılar ile ticaret yapmak ve hatta siyasî olarak işbirliğine gitmek istemelerinin sebebi de buydu.

Karahanlılar o döneme kadar ihmal edilmiş olan güzergâhları canlandırmak için kervansaraylar inşa etmişlerdi. Bunların arasında

dikkate değer olanlardan biri abide niteliğindeki Buhara ve Semerkant arasındaki yolun üzerinde kalan Ribat-ı Melik idi. Karahanlı hanı Şems'ül Mülk Nasr tarafından 1078'de inşa ettirilen, birden fazla kubbesi ve yivli kerpiç duvarlarıyla göz kamaştıran bu yapı, seyahat eden iş adamları için yapılmış bir otelden ziyade bir yazlık saray gibi duruyordu. Bir diğeri, esrarengiz Taş Rabat'tır. Bu kervansaray hâlen Uzkent ile Kaşgar'ı birbirine bağlayan Tanrı Dağları'nın eteğindeki yolun üzerinde, ıssız bir yamaçta durmaktadır. Uzun süre arkeologların kafasını karıştıran bu yapı için bazı arkeologlar önceleri Hristiyan manastırıyken daha sonra tacirler tarafından kullanılmaya başlanmıştır şeklinde bir tespitte bulunmuşlardır.[18] Yakın zamanda elde edilen bulgular ticarî rolünü destekler nitelikte olup tarihinin doğrudan Karahanlılar dönemine dayandığını göstermektedirler.

Karahanlı hükümdarları aynı zamanda para basma ve genel olarak maliye politikalarında oldukça başarılılardı. Numizmatik uzmanları çoğu, pazardaki tacirler tarafından kullanılmış Karahanlılar dönemine ait en az otuz farklı değeri düşük kurşunlu bakır para tespit etmişlerdir.[19] Gümüş ve altın paralarda işlerini sağlama alarak bütün dünyada bilinen ve güvenilen Samanî dirhemini ya da bu dirhemlerin kendi yaptıkları kopyalarını kullanıyorlardı.[20] Yaklaşık iki yüz adet eski para üzerinde yapılan bir çalışma, siyasî olarak bölünmüş olan topraklarda en ziyade düşük değerli paralar üzerinden yürütülmüş canlı bir ticaret olduğunu doğrulamıştır. Hükümdarların popülist ekonomi politikaları bu ticareti kolaylaştırmaktaydı. Kasaplar fiyatları artırmalarına müsaade edilmesi için Karahanlı hükümdarına müracaat ettiklerinde hükümdar gönülsüzce de olsa razı gelmiş ama derhal et yemeyi yasaklamıştı. Sonunda kasapların ricalarına kulak veren hükümdar, eski fiyatlara dönebilmeleri için ceza ödemelerini istemişti.[21]

18 Taş Rabat hakkında bkz., D. D. Imankulov, "Iz istorii izucheniia Tash-Rabata," içn. *Pamiatniki Kyrgyzstana* (Frunze, 1982), Cl. 5; yakın zamanda yapılan kazılar için bkz., D. D. Imankulov, "Novoe o Tashe-Rabate," içn. *Drevnii i srednevekovyi Kyrgyzstan* (Bişkek, 1996), s. 160–71.

19 B. D. Kochnev, *Karakanidskie monety: Istornikovedcheskoe I istoricheskoe issledovanie* (Moskova, 1993).

20 Davidovich, "The Karakhanids," s. 129.

21 A.g.e., s. 128-29.

Kaşgarlı Mahmut Sancağı Ele Alıyor

Karahanlı hükümdarlar hangi belli politikaları izlemiş olurlarsa olsunlar, Kaşgarî'nin, Türkî göçebelerin kültürünün ve değerlerinin "medeni" dünyayı yeniden tanımlayacağına olan inancı tamdı. Kitabının girişinde şöyle yazmaktaydı: "[Türkler] insanoğlunu yönetmek üzere tayin edilmiş 'Zamanın Krallarıdırlar'. . . . [Tanrı] onlarla irtibatlı olanlara ve onlar için çalışanlara güç versin." Elbette Kaşgarî'nin Türklerden kastı deyimleri, halk edebiyatını ve hepsinin ötesinde, Türkî dilleri oluşturan ve nakleden sıradan insanlar da dâhil olmak üzere bütün bir nüfustu. Bu, yatay biçimde örgütlenmiş olan göçebe halkların doğal popülizmiydi.

Türk dili ve Türkler hakkındaki iddiasını güçlendirmek adına, Kaşgarî ilahî iradeyi işin içine dâhil etmişti. İmam Buharî'nin yetkin hadis derlemesini yayınlamasından iki asır sonra yazıyor olmasına rağmen Kaşgarî, kendinden emin bir şekilde hem Buhara'daki hem de Nişabur'daki imamların kendisine "Türklerin dilini öğrenin, zira saltanatları uzun sürecektir," şeklindeki sahih bir hadisi gizlice söylediklerini belirtmişti.[22] Bir diğer ifadeyle Türkçe öğrenmek ve Türk kültürü üzerine çalışmak dinî bir vazifeydi. Ardından hadis olduğu iddia edilen bir başka cümleye daha yer veriyordu; "Türkler herkesten üstündür."[23] Karahanlılar ve Selçuklular da bu mükemmel halkla ilişkiler uzmanlığından büyük keyif alıyor olmalılardı.

Önsözün ardından Kaşgarî *Divan-ü Lügat'it Türk*'ün gövdesini oluşturmaya başlamıştı. Yazmaya başladığı tarihi de büyük bir özenle kaydetmişti: 25 Ocak 1072. Düzenleme süreci de hesaba katıldığında beş sene emek harcayarak eserini 9 Ocak 1077'de ya da o dolaylarda bitirmişti.[24] İlk sayfadan sonuncu sayfaya kadar popülist ve eşitlikçi mesajlar vermekten hiç vazgeçmemiş ve Türkî diller ve kültürler arasında bir hiyerarşi tesis edecek her türlü hareketten kaçınmıştı. Mutfak, akrabalık ve halk tıbbı gibi etnografik ve folklorik unsurlardan bahsederken inanılmaz bir coşku içindeydi ve asla eleştirel değildi.

Böylesi daha kolaydı, zira Kaşgarlı Mahmut Türkler üzerindeki bütün yabancı etkileri resmin dışına itmişti. Evet, Orta Asya'daki meşhur

22 Dankoff ve Kelly, *Mahmud al Kasgari, Compendium of the Turkic Dialects*, Cl. 7, Bl. 2 (1982), s. 76 vd.

23 A.g.e., s. 274.

24 1077 tarihi için bkz., a.g.e., s. 7.



Figür 10.1. Karahanlılar döneminden kalma, sade ama mukavemetli Taş Rabat kervansarayı Kırgızistan ile Sincan arasındaki dağ yolu üzerindedir. ■ © Hermine Dreyfuss 2005. Bütün hakları mahfuzdur.

İskender efsanesi geleneğini ballandırarak anlatıyordu ama bunları yazdığı sırada bu hadiseler olalı bin seneden fazla olmuştu ki bu da bu geleneğin Türklerin hayatının bir parçası hâline gelmesi için ziyadesiyle yeterli bir zamandı. Bunun dışında Kaşgarî Türkî boyları bütün dış etkilerden bağımsızlarmış gibi sunuyordu. Gerçek olamayacak kadar güzel bir manzara resmediyordu.

Kaşgarî'nin Türkî kültürün zamansız ve dünyevî özüne dalması, gerçekleştirdiği en büyük yeniliklerden biriydi. Uzun şiirlerin ve deyimlerin Türkçelerini veriyordu ama hitap etmek istediği kitleyi göz önüne alarak metnin gövdesini Arapça yazmıştı. Yöntem sistemli ve makul olduğu gibi bir sözlük ve dil kitabı için de kullanışlıydı. Metin âdeta egzotik yerlerden yeni dönmüş ve gördüklerini ilk defa kendisini dinlemeye istekli ama meşgaleleri başka işler olan tahsilli kimselere anlatacak heyecanlı bir antropoloğu andırıyordu. Kaşgarî tevazu yaparak birinci tekil şahsı kullanmaktan kaçınıyordu. Bununla beraber okurlara, bu ilginç bilgileri yabancı yerlere seyahat edip hiç tanımadığı insanlarla aylar geçiren bu araştırmacı, sosyal bilimler ve dil uzmanı sayesinde okuyabildiklerini de sürekli olarak hatırlatıyordu.

Kaşgarî "egzotik" (farklı, tuhaf gelen) ile "yabancıyı" aynı görmüyordu. Kitabına çok sayıda deyim ve halk şiiri dâhil etme kararını, "küresel" çaptaki okurlarına Türklerin aslında irfan bağlamında herhangi bir kültürün gölgesinde kalmayacaklarını göstermek amacıyla almıştı. İddiasını güçlendirmek için atasözlerine yer vererek insanın mükemmeliyeti hakkında hiçbir illüzyona kapılmayan zeki insanlar tablosu çizmiş oluyordu: "Eşeğin kafasına koşum takmakla at olmaz." Ya da şöyle bir atasözüne yer veriyordu: "Kim birine kötülük ederse kendisine etmiş olur." Hayatın birçok imkân sunuyor olmasından ötürü birisinin başarılı bir hayat yaşamış olmak için bir sarayda öne çıkmasına lüzum yoktu. Bunun için "bir öküzün ayağı olmaktansa bir buzağının kafası olmak yeğdir," şeklinde bir atasözü naklediyordu.

Kaşgarî'nin anlattığı Türkler gayret olmaksızın hiçbir şeyin başarılamayacağına inanırlardı: "Bal toplamak isteyen arının iğnesine katlanır." Türkler savaşçılardı ama çatışmanın getirdiği maliyeti de bilirlerdi: "İki deve tepişti mi arada sinek ezilir." Günün sonunda herkes kendi ettiğinden mesuldü, çünkü "her koyun kendi bacağından asılırdı." Tevazua çok kıymet verilirdi ve gerçekçilik çok önemsenirdi: "Tavşan dağa küsmüş, dağın haberi yok."

Bozkırlarda yaşayan göçebeler olmalarına karşın Türkler bilginin tek başına kıymetli olduğunu kabul ederlerdi: "Bilenle bilmeyen bir olmaz." Uzun vadeli düşünerek hemen karamsarlığa kapılmazlardı: "Bir kargayla kış gelmez." Ve her zaman çok çalışmak karşılığını verirdi: "Erken evlenen döl alır, erken kalkan yol alır."

Kaşgarî'nin zamanında bile bu tarz özlü sözler modern kent hayatının ve sonu gelmez değişimlerinin karmaşasından uzakta, zamansız bir bozkır hayatını anımsatıyor olabilirdi. Bugün olduğu gibi o zaman da bu tarz bir bakış açısı bezgin kentlileri, özellikle de bu samimi halk kültürünün mirasçıları olan üstün otoriteye tâbi olmak zorunda kalan Bağdatlıları cezbediyor olabilirdi.

Bu bağlamda düşünüldüğünde Kaşgarî'nin kitabına iliştirdiği "yuvarlak haritanın" tek başına bir mesaj taşıdığı görülebilir: "Bu Türklerin kim olduklarını ya da nereden geldiklerini bilmiyor olabilirsiniz ama emin olun ki Türkler uzun yıllardır, dünyayı çevreleyen okyanusun sınırlarını belirlediği toprakların büyük bir kısmının efendisidirler." Dünyanın üzerinde hayat olan kısmının suyla çevrili olduğu inancı doğrudan Aristo'ya dayanmaktadır. Kaşgarî aşılamaz dağların arkasında olduklarına inanılan mitolojik Yecüc ve Mecüc'ün topraklarından bahsederken İncil'e başvurmuştur. Mesajı taşıyan renklerle kodlanmış harita Mısır, Hindistan, Rusya, Çin ve arada kalan birçok bölgeyi işaretliyordu. En ilginç olanı ise Japonya tasviridir. Belirgin bir biçimde yeşil renkle yarım daire içine alınmıştı (bkz. resim 15). Bilinen ilk Türk haritası olmasının yanı sıra Kaşgarî'nin şeması bugün Japonya'yı gösteren dünyanın en eski haritası olarak ünlenmiştir.[25]

Mahmut'un tercih ettiği bu alışıldığın dışındaki yöntem enlem ve boylamı baz alan bir örgü üzerinde büyük bir avantaj sağlıyordu: bir merkezi vardı. Arap haritacılar Mekke'yi yuvarlağın tam merkezi gibi gösterebiliyor olmalarından ötürü yuvarlak haritalara bayılıyorlardı. Kaşgarî ise haritanın odağını değiştirmişti. Konusu İslam âlemi değildi. Hatta haritada ne Mekke ne de Bağdat yer alıyordu. Sadece Türklerin dünyasına da odaklanmamıştı. Bunun yerine, Kaşgarî bilinen dünyanın neredeyse tamamını tasvir ediyor ve hepsini Karahanlıların asıl başkenti olan Balasagun'un etrafında dönüyormuş gibi gösteriyordu. Bu hem intikam hem de siyasîleşmiş bir kültürel revizyonizmdi.

Kaşgarî'nin bütün pratikliğine ve kurnazlığına rağmen Türklere dair çizdiği resim bütün milliyetçilerin yaptığı gibi kendi kendini kandırmacanın sınırlarında gezen kuvvetli bir romantizm unsuru taşıyordu. Kaşgarî'nin Türkî diller ve kültürler üzerindeki dış etkileri bilerek

25 Sevim Tekeli, "Map of Japan Drawn by a Turk, Mahmud of Kashgar," *Türk Kültüründen Görüntüler* 7 (Ankara, 1986), s. 3–10.

görmezden geldiğini tekrar hatırlatmak gerekir. Aslında bir noktaya kadar bir Türkün yabancı bir dünyaya (burada İran kastediliyor) yaklaştığında kendi dil ve kültürel kimliğiyle bağının zayıfladığını söylüyordu.[26] Oysa Kaşgarî'nin kendi hayatı bu tarz bir kozmopolitliğin bir örneği değil miydi? Artık eski Türk dualarını okumuyordu ve zengin Samanî kültürünün hemen her yanını hızlıca benimsemeye başlamış bir hanedanlıkla akrabaydı. Bunların dışında, pratik bir adam olan Kaşgarî aynı zamanda kayıp Türk cennetinin hasretini çekiyordu. O yerde kelimeler dizginsiz bir canlılık sunardı, edebiyat baş köşedeydi ve zamansız irfan her şeyin üstündeydi.

Bu teşvik edici tavrına karşın Kaşgarî en derinde gayet kötümserdi. Firdevsî gibi Kaşgarî de İslamiyet öncesi mirasından önemli unsurları tevarüs etmek istiyor ve bu unsurların kısa bir süre sonra ebediyen yok olacakları korkusuna kapılıyordu. Bu sebeple Türklerin hayvan döngüleri üzerine kurulu on iki yıllık takvimlerine geniş yer ayırmıştı. Karahanlılar ve Selçukluların yakın zamanda kullanmaya başladıkları Müslüman takvimi eski sistemi tedavülden kaldırmıştı, fakat on iki aylık takvim yayılmaya başlamıştı. Bu on iki aylık takvim iki asır sonra bile Moğollar tarafından kullanılıyor olacaktı.

Kaşgarî kendisinin hem içeriden hem de dışarıdan olduğunu göstermek için uğraşmıştı. Gururlu bir Türktü ve okurlarının bunu unutmasına izin vermiyordu. Ama Türklerle ilgili çizdiği resim döneminin küreselci perspektifini de yansıtıyordu. Arap leksikograflardan ve Firdevsî de dâhil olmak üzere İranî halkbilimcilerden ve eski dönemleri araştıranlardan öğrendiği teknikleri uygulamakta hiç tereddüt etmemişti.

Bu gözle bakıldığında Kaşgarî'nin kitabında, birincisi, Türklüğe dair her şeyin siyasî bir saikle kutsandığı görülür. Kitabın hedef kitlesi de artık Türkler tarafından yönetildikleri gerçeği ile yeni yüzleşen, tedirgin İranî halklar ve Araplardır. Geniş bir saha araştırması yapan ve kendi mirasını inceleyen Kaşgarî bu kitleye her şeyin iyi olacağı ve önlerine yeni fırsatlar çıkacağı mesajını vermektedir. Fakat yeni gerçeklikleri de anlamaları gerekmektedir. Peygamber bile Türk kültürünün ve Türklerin üstünlüğüne işaret etmişti. En azından Kaşgarî öyle olduğunu iddia ediyordu. Buna karşı çıkacak kadar ahmak olan birisi

26 A.g.m., s. 6.

"kendisini [Türklerin] oklarına teslim etmiş," olurdu.[27] Bir başka deyişle, kitabın mesajını reddeden herkes ölecekti.

İkincisi Kaşgarî'nin *Divan*'ı, hayatın kendisine değişmeyen tek şeyin değişim olduğunu öğretmiş olan bir adam tarafından Türkî kültürün ebedî geleneklerine sunulmuş çekici bir hediyedir. Kitabın bu iki bakış açısı arasındaki çekişme sürekli kendini belli etmektedir. Bu çekişme, bir uyumsuzluk kaynağı olmak yerine, eseri çığır açıcı bir dil kitabı, bir lügat, bir kelime sözlüğü ve öncü bir kültürel antropoloji çalışması seviyesinin bile üstüne taşıyan bir ruh vermiştir.

"Kültürel Gerileme" Çağı mı?

Orta Asya üzerine yaptığı esaslı çalışmalarında Vasily Bartold Karahanlıları ve medeniyet üzerindeki olumsuz kabul ettiği tesirlerini pek dikkate almamıştı. Aslına bakılırsa Bartold kati bir şekilde Orta Asya'daki medeniyetin kaynağının büyük ölçüde kentlileşmiş olan İranî nüfus olduğu ve ister Karahanlılar ister Gazneli Mahmut isterse de Selçuklular olsun, esasen göçebe olan Türklerin bölgeye militarizmden, ticaretle dönen ekonomiyi ihmal etmekten ve hepsinden öte, bir kültürel düşüşten başka hiçbir şey getirmedikleri kanaatindeydi. Bu ithamda biraz haklılık payı vardır, zira Doğu Türkistan'ın çoğunu ele geçiren ve yerleşmiş kadim Budist kültürü lüzumsuz yere yok eden Karahanlılardı. Bir Budist kütüphanesi Karahanlı tehlikesi altına girince kütüphanede çalışanlar kitapları bir mağaraya saklıyorlardı.[28] Bununla beraber Bartold iddiasını güçlendirmek adına bu örneği kullanmamıştır. Bunun yerine Türklerin Farsça konuşan Müslüman vaha kültürleri üzerindeki tesirlerine yoğunlaşmıştır.

Türkistan hakkındaki çalışmasının giriş kısmında Bartold Karahanlılar dönemini gelecek nesillere bırakılabilecek tek bir eser yazılmış olmasından ötürü yerin dibine batırmaktadır. *Arûz'us Siyase fi Araiz'ir Riâye* (Hükümet Şekillerinde Siyaset Örnekleri) isimli bu eser de Semerkantlı Muhammed bin Ali el-Kâtip tarafından yazılmıştı. Bartold aynı yazara ait meşhur şiir kitabı, *Sinbadnâme*'den de bahsetmiştir ama bu kitabı ne yüksek ilmî ne de sanatsal eserler arasında değerlendirmiştir.

27 Alıntılayan Souchek, *A History of Inner Asia*, s. 90.

28 Rong, "The Nature of the Dunhuang Library Cave and the Reasons for Its Sealing," s. 247–75.

İddiasını desteklemek için Kaşgarlı bir başka yazardan da bahsetmiştir. Tarihçi olan bu yazarla ilgili olarak küçümser bir tavırla memleketi hakkındaki kitabının aslı astarı olmayan efsanelerle ve belirgin hatalarla dolu olduğunu belirtmiştir.[29] *Atabet'ül Hakâyık*'ın yazarı Ahmed Yüknekî gibi diğer Türkî yazarlardan bahsetmeyi gerekli görmemiştir.[30]

Böylesi bir zeminde, Bartold şu tespitte bulunmaktadır: "Türk olan Karahanlılar hanedanlığı dönemi hiç şüphesiz bir kültürel gerileme dönemiydi. . . . Hükümdarların iyi niyetlerine rağmen krallığı Han ailesinin şahsî mülkü olarak gören bakış açısı . . . [kaçınılmaz bir şekilde] tarımın, ticaretin ve sanayinin de en az entelektüel kültür kadar gerilemesine [sebep olmuştur]."[31] Fakat ardından Bartold kendi tespitiyle çelişiyordu. Belki Karahanlılar döneminde tarihî bir şaheser kaleme alınmamıştı ama Bartold'un kendisi *Türkistan Tarihi* ve *Türkî Halklar ve Türkistan Mucizeleri*'ne değiniyordu. Peki ya, birazdan değineceğimiz Yusuf Has Hacib'inki bir yana, Kaşgarlı Mahmut'un şaheserine ne demeliydi? Anlaşılan bu eserler Bartold'un döneminde bilinmiyorlardı. Kaşgarlı Mahmut'un eserinin sadece bir nüshası bugüne ulaşmış, İstanbul'da bir arşivde bulunmuş ve Bartold'un kitabı basıldıktan kısa bir süre sonra 1917-1919 yılları arasında neşredilmişti. Yusuf Has Hacib'inkinin üç nüshası vardı ama ancak bir kuşak sonra metin ilmî açıdan incelenmişti. Bu edebiyat hazinelerinin bilgisi Bartold'u katı yargısını değiştirmesine sebep olur muydu diye düşünülebilir.

Türk Yaratıcılığının Koridorları

Karahanlılar dönemi bir kültürel gerileme dönemi olarak görülsün ya da görülmesin, bu yıllardaki yaratıcı hayatın karakteri ve örgüsü incelenmeye değerdir. Karahanlı topraklarında büyük gökbilimciler, matematikçiler, kimyacılar ya da hekimler yetişmemişti ya da hükümdarlardan destek bulamamıştı. Fakat bu, başka alanlarda önemli başarılar edilmediği manasına gelmemektedir.

Daha önce göçebe olmalarından ötürü Karahanlıların mimariye ve inşaat sanatlarına destek vermiş olmaları gariptir ama tam olarak bunu yapmışlardı. Böylece, Karahanlılar Semerkant'taki hisarı ele geçirir

29 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 18.

30 Saidov vd., "The Ferghana Valley," s. 23.

31 A.g.m., s. 17.

geçirmez sütlü kahverengi, mavi, beyaz ve yeşil renklerde, bitki desenleri barındıran, girift ve üzerinde çalışılmış resimlerle süslü, çok sayıda köşkler inşa etmişlerdi. 2002'de bunların tesadüfen keşfedilmesi Karahanlılar dönemine ait daha ne kadar freskin kayıp olduğunu merak ettirmektedir.

Sonraki asırda çok daha kıymetli yapılar ortaya konmuştu. Karahanlılar dönemine ait türkülerde başkent Uzkend'den "ruhlarımızın kenti" ve "bizim özel kentimiz" diye bahsedilmektedir.[32] Kara Derya'nın yukarısındaki sarp kayalıkların üzerine kurulmuş olan bu kentte hükümdarlar üç ayrı ama birbirleriyle bağlantıları olan mozolenin olduğu bir külliye kurdurmuşlardı. Her bir mozolede gayet zarif Arapça ve Farsça yazılar vardı. Bunlar azizler ya da mukaddes kimseler için değil, Karahanlı hükümdarları için yapılmışlardı.[33] Gayet süslü kapıları ve üçü de dikdörtgen formunda inşa edilmiş olan bu yapılar Buhara'daki İsmail Samanî türbesini hatırlatmaktadır. İsmail Samanî'nin türbesi gibi bunların yüzeyleri de fırınlanmış tuğlalarla elde edilmiş şahane geometrik desenlerle süslüydü. İtinalı bir çalışma, saygı uyandıran bu yapıların yüksekliklerindeki kusursuz geometrik matriksi ve cephelerindeki parlak tezyinatı ortaya çıkarmıştır.[34]

Benzer sofistike binaların bir zamanlar diğer Karahanlı başkenti Balasagun'u da süslediğini düşünmek için her türlü sebep mevcuttur. Fakat bu meseleye geçmeden önce kentin aslında nerede olduğu gibi can sıkıcı bir soruyla muhatap olmak gerekir. Öne çıkan iki aday vardır. Birbirlerine altı kilometreden yakın olan bu iki adaydan Ak Beşim Kazakistan, Burana ise Kırgızistan'da yer almaktadır. Bu sebeple iki Türkî devlet arasında iyi niyetli bir çekişme meydana gelmiştir. Kırgızlar kendi topraklarında kalan bölge hakkındaki en tatmin edici teknik raporları geliştirirken Kazaklar davalarını gösterişli kitaplarla savunmaktadırlar. Hatta bu kitaplardan birinin arka kapağında, rahatsız edici bir şekilde, göğsü madalyalarla dolu yazarın askerî üniformalı bir resmi yer almaktadır.[35]

---

32 C. E. Bosworth, "Ozkend," içn. *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı.

33 A. Iu. Iakubovskii,"Dve nadpisi na severnom mavzole 1152 g. v Uzgende," *Epigrafika vostoka* 1 (1947), s. 27–32.

34 D. Imankulov, *Monumentalnaia arkhitektura iuga Kyrgyzstana*, Bişkek, 2005, s. 80.

35 Burana hakkında bkz., V. D. Goriacheva, *Srednevekovye gorodskie tsentry i arkhitekturnye ansampli Kirgizii* (Frunze, 1983); ve M. E. Masson ve V. D. Goriacheva, *Burana* (Frunze, 1985). Ak Beşim hakkında bkz., U. Kh. Shelekenov, *V-VIII Ghasyrlardaghy Balasaghun Qalasy* (Almatı, 2006).



Figür 10.2. Üç Karahanlı mozolesi, Uzkend, on birinci asır. Göçebelikten yeni vazgeçmiş olan Karahanlılar hızlı bir şekilde, ele geçirdikleri Samanîlerin mimarisini ve yüksek kent kültürünü benimsemiş ve bu iki alanda ustalaşmışlardı. ■ © Hermine Dreyfuss 2005. Bütün hakları mahfuzdur.

Çok sayıda arkeolog ve filoloğun bulguları özetlendiğinde, Karahanlıların merkezinin Kırgızistan'ın bugünkü başkenti Bişkek'in seksen kilometre doğusunda, Çuy Nehri Vadisi'nde kalan Burana'da olduğu artık kesindir. Diğer ihtimali teşkil eden Ak Beşim altı kilometre daha kuzeydedir. 1961'de burasının, altıncı ile dokuzuncu asırlar arasında parlayan ama Karahanlılar döneminin başlamasından hemen önce sönen ticaretin ve üretimin devasa (dış surları yirmi bin kilometre karelik bir alanı kaplıyordu) merkezlerinden olan Suyab (Ordukent) olduğu tespit edilmiştir.[36] Karahanlı prensleri Çuy Vadisi'nin, Tanrı Dağları'nın iki tarafına da yayılmış olan yeni bir devletin başkenti olarak en ideal bölge olduğunu gayet iyi anlamışlardı. Suyab'ın tükenmiş ve muhtemelen harap olmasını göz önünde bulundurarak yeni kentlerini o bölgedeki en iyi alternatifi sunan yere inşa etmişlerdi.

Nasıl da güzel bir yer seçmişlerdi. Orta Asya'daki hiçbir yer kuzeyden güneye tepeleri karla kaplı dağlarla çevirili vadideki bu doğu ile batı arasındaki geçiş yolu kadar canlılık hissi vermiyordu. Batıdan

36 Gerard Clauson, "Ak-Beshim-Suyab," *Journal of the Royal Asiatic Society*, New Series, 93 (1961), s. 1–13.

gelen kişi yüzey coğrafyasına bakarak doğuya, Çin'e girdiği hissine kapılıyordu, çünkü Çuy Vadisi daralıyor ve sonunda dar bir geçide dönüşüyordu. Balasagun'a doğudan gelindiğindeyse, orta çağ seyyahları Orta Asya'nın önlerinde uzandığını hissediyorlardı.

Balasagun da Suyab da bugün bizim çok kültürlü dediğimiz merkezlerdendi. Kırgızistan ve Kazakistan'daki Tanrı Dağları ile Aladağlar arasında yer alan, yerleşimin yoğun olduğu Yedisu bölgesindeki birçok orta çağ kenti gibi bu iki kentte de Suriyeli Hristiyan cemaatleri (Suyab'da iki kilise) vardı. Suyab'da iki Budist, bir de Zerdüşt tapınağı vardı. Karahanlılar Budistlere baskı yapmış olsalar da Türklerin aksine ticarette faal olan Hristiyanlara ve Maniheistlere dokunmamışlardı. Bu durum Issık Gölü'nün kuzeydoğusundaki büyüleyici kıyısında asırlar boyunca neden Mukaddes Teslis Manastırı'nın olduğunu açıklamaktadır. İçerisinde Matta'nın mezarının olduğuna inanılan bu manastır gölün yükselen sularına gömülmeden önce asırlarca önemli bir ziyaret merkezi olmuştur.[37]

Balasagun'un yoğun bir kent merkezi (*şehristan*) vardı. Yirmi metre kalınlığa sahip olan yüksek surlar yaklaşık yirmi bin kilometrelik dikdörtgen bir alanı kaplıyorlardı. Orta Asya'da pek rastlanmayan bir şekilde başkentte bir hisar yoktu. Bunun sebebi Türklerin kuşatılandan ziyade kuşatan olmaya alışık olmaları mıydı? İki buçuk kilometre dışarıda *rabat* adı verilen ticaret bölgesini koruyan ikinci bir sur vardı. Muhtemelen bunun ötesinde üçüncü surlar yer alıyordu. Bu dış halka bölgesinde en az, yarı kent sayılabilecek beş bina bulunuyordu. Yüksek duvarları olan bu binaların içinde onlarca oda ve uzunlukları otuz metreyi bulan koridorlar mevcuttu. Sürekli akan su, hamamlar ve alttan ısıtmalı sistem sayesinde bu çok katlı binalar, modern standartlara göre bile, büyük rahatlıklar sunuyorlardı.

Ana cami de dâhil olmak üzere Balasagun'da, düz bir arazi olmasından ötürü çok fazla sürülmüş ve büyük bir kısmı da yok edilmiş olmasına rağmen, keşfedilmeyi ve kazılmayı bekleyen daha çok şey var. Kent merkezinde, yani şehristanda Uzkend'de olduğu gibi iki mozole olduğu kesin gibidir. Muhtemelen bunlar da Karahanlı hükümdarları için yapılmışlardı. Fakat Balasagun'dakiler kubbeleri ya da çadır çatılara sahip

37 Konurbaev, Mokrynin, ve Ploskikh, *Gorod velikogo puteshestvennika*, s. 177 vd.; Ploskikh, "The Central Asian 'Atlantis.'"

yuvarlak yapılardı. Hemen bunların yanında silindir şeklinde, bugün Burana Minaresi denile bir kule yer almaktadır.[38] Benzer bir kule Uzkend'de de vardır. İlki kırk, ikincisi kırk beş metredir. Fakat orijinalleri çok daha uzundu. Dışardaki duvarları örgü şeklindeki yatay şeritlerle bölünmüştür. Böylece bunlar tuğlalarla elde edilmiş karmaşık süsleme bölümlerini belli etmektedirler. Bu minareler Karahanlılar döneminde yaratıcılığın önemli bir tezahürünün parçası olsa gereklerdi.

Türkî Zafer Kuleleri

Uzmanlar uzun zamandır bu uzun ve silindir şeklindeki kulelerin, yani minarelerin Orta Asya ve Afganistan'da ortaya çıktığını ve buradan da doğuda Hindistan'a, Batı'da ise, daha sonraları, İran ve Osmanlı İmparatorluğu'na yayıldıklarını bilmektedirler. Önceleri müezzinler ezan okumak için farklı yerler kullanıyorlardı. Ya Arabistan'ın ilk zamanlardaki gibi çatıya ve Şam'da Emevi hükümdarlarının yaptırdığı gibi Roma ya da Bizans'tan alınma kulelere ya yine Emeviler ile Kuzey Afrikalıların yaptığı gibi camilerin dış duvarları üzerine inşa edilmiş kulelere ya da Abbasilerin kontrolündeki Samarra kentine has bir durum olmak üzere kadim İranlıların zigguratlarına benzeyen garip bir spiral yapının üzerine çıkıyorlardı.

Karahanlıların yükselişe geçmesinden hemen önce Orta Asyalılar daha cesur bir yol izliyorlardı. Temeli olmayan ve ince sütunlu minareler inşa etmişlerdi. Âlimler bölgede bu tarzda inşa edilmiş en az altmış tane yapı tespit etmişlerdir. Bunların arasında en iyi bilineni mağrur ve meşum Kalyan Minaresi'dir. Buhara'da 1127'de inşa edilen bu minare aynı zamanda "Ölüm Minaresi" olarak da bilinmektedir, zira mahallî yöneticiler suçluları minarenin tepesinden aşağı atarak öldürmektelerdi.

Yeterince bilinmeyen bir nokta bunların en eskilerinin çoğunun Karahanlılar döneminde yapılmış ve diğerlerinin neredeyse tamamının maliyetlerinin Karahanlılar ya da Afganistan ve Hindistan'daki Gazneli yöneticiler veyahut da Orta Asya ve İran'ın batı bölgelerindeki Selçuklular tarafından karşılanmış olduğudur.[39] Buhara, Vabkent, Uzkend,

38 Goriacheva, *Srednevekovye gorodskie tsentry*, 33 vd.; Imankulov, *Monumentalnaia arkhitektura*, s. 154 vd.

39 Bkz., M. E. Masson, "Kratkaia istoricheskaia spravka o sredneaziatskikh minaretakh," *Materialy uzkostarosta* 2–3 (1933).



Figür 10.3. Kalyan Minaresi, Buhara, 1127. Samanîlerin eski başkentini ele geçirdikten sonra Türkî Karahanlılar zafer kulelerini Buhara'nın tam göbeğine dikmişlerdir. ■ © Hermine Dreyfuss 2005. Bütün hakları mahfuzdur.

Balasagun'daki ve daha birçok yerdeki kulelerin Karahanlılar döneminde yaptırıldığı kesindir. Karahanlıların hemen ardından ortaya çıkan birçok diğer Türkî hanedanlık bu tarz kuleler inşa ettirme işini büyük bir hevesle sahiplenmişlerdir. Bu asırda inşa edilen silindir şeklindeki birçok kuleden bir tanesi Türkî bir yönetim tarafından yaptırılmamıştır.



Figür 10.4. Afganistan'ın ortasında yer alan, 1190'larda yapılan altmış beş metre uzunluğundaki Câm Minaresi. Gaznelilere karşı elde edilmiş zaferin anısına yaptırılmıştır. ■ Fotoğraf: David Adamec.

1886'ya kadar bir şekilde dünyanın gözünden kaçmış olan altmış beş metre uzunluğundaki görkemli Câm Minaresi, Gazne'den gelen bir Türkî orduyu mağlup etmiş olan İranî Gurlular tarafından inşa edilmiştir. Minare dikmekle meşhur Gaznelilere karşı kazandıkları zaferi devasa bir minare inşa ederek kutlamışlardı.[40]

40 Câm hakkında bkz., J. Sourdel-Thomine, *Le minaret Ghouride de Jam. Un chef d'oeuvre du XIIIe siècle* (Paris, 2004).

Bu minare tarzının Karahanlılara ve kısa bir süre sonra sahneye çıkacak olan diğer Türkî yönetimlere has olduğu tespitini yapmadan önce bu minarelerin, Türk iktidarlardan ziyade yerelde tasarlanıp geliştirilmiş olabilecekleri şeklinde bir soruyu gündeme getirmekte fayda vardır. Yerel mimarların işin içinde oldukları ve bazılarının yerleşik İranî (Tacik) nüfustan oldukları Özbekistan'daki Carkurgan Minaresi'ne bakıldığında anlaşılmaktadır. Altta oldukça süslü bir sekizgen kaide üzerine yükselen minare Orta Asya'nın Aydınlanma Çağı'ndan bugüne ulaşabilmiş en muhteşem yapılar arasında yer almaktadır (bkz. resim 16). Mimarı Serahslı (bugün İran'ın Türkmenistan sınırında kalmaktadır) Ali bin Muhammed eseriyle öylesine gurur duymuştu ki fırınlanmış tuğlalara bile imza atmıştı. Bu abidevî kulelerin mimarlarından ve ustalarından en azından bazılarının yerel halktan ve muhtemelen İranî (Tacik) oldukları kabul edilmektedir. Peki böylesi minareler yaptırılması fikrini ortaya atan ve maliyetlerini karşılayan kimdi?

Başarılı bir araştırmacı olan Kırgız D. Imankulov bu mesele hakkında yakın zamanda gayet yenilikçi bir fikir ortaya atmıştır. Modern teknolojilerden istifade ederek on birinci ve on ikinci asırlarda, Karahanlıların idaresinde yer alan topraklardaki başlıca minarelerin uzunluklarını ölçmüştür. Ardından temellerinin çapına bakmış ve 1,666 oranına ulaşmıştır.[41] Bu oran aşağı yukarı hepsinde aynıdır. Öyle ki bu dönemde Orta Asya'da inşa edilmiş neredeyse bütün kulelerin oranı bu şekildedir. Daha sonra Imankulov bu oranı Uzkend ve Balasagun'da şimdi boyları kısalmış olan minarelere uygulayarak bu minarelerin orijinal uzunluklarını elde etmiştir.

On birinci asırda benzer kuleler inşa etmeyi teklif etmek ve ardından da inşa etmek üzere mimarların ve ustaların bir bölgeden bir diğerine sürekli olarak seyahat ediyor olmaları muhtemeldir. Bir asır sonra Avrupa'daki taş ustaları da Gotik katedraller inşa etmek için aynısını yapacaklardı. Fakat büyük kent merkezlerinin tam göbeğinde bu kadar büyük projeler için gerekli olan güç ve kaynaklar Orta Asya'da, Avrupa'ya kıyasla, çok daha merkezîleşmişti.

Bu yol bizi Orta Asya'daki hayatın temel gerçekliğine geri götürmektedir; yerleşik halklar ile doğudan başarılı akınlarla gelen göçebe halklar arasındaki karmaşık etkileşim. İyi zamanlarda bu ilişki ortak bir

41 Imankulov, *Monumentalnaia arkhitektura*, s. 163–66.

yaşamı ve karşılıklı fayda sağlamayı beraberinde getiriyordu. İki taraf da birbirinden ekonomik manada yararlanıyordu. Fakat ne zaman bir göçebe ordu yerleşik halkların yaşadığı kentlerin kapılarında belirse yeni bir birlikte yaşam tarzı üzerine kafa yorulması gerekiyordu. Karahanlıların göçmen halkı çok kalabalık değildi, yönetim kendi içinde bölünmüştü ve Karahanlıların idaresi her zaman zayıftı. Bu sebeple Karahanlıların "kendi bayraklarını dikmek" için özel tedbirler almaları gerekiyordu.

Bu tedbirlerden birinin vefat eden hükümdarları için kent merkezlerinde gösterişli türbeler yapmak olduğunu gördük. Kendini daha fazla belli eden ve dolayısıyla daha etkin olan bir diğer yöntem ise kentlere ve etrafındaki bölgelere hâkim olan ve böylece herkese Karahanlıların varlığını ve gücünü gösteren minareler dikmekti. Karahanlı hükümdarların büyük bir özveriyle minare yaptırmak istiyor olmalarının sebebinin bu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla meşhur sanat tarihçileri Richard Ettinghausen ve Igor Grabar bu meşhur minareleri "zafer kuleleri" diye adlandırırken pekâlâ haklılardır.[42] Bütün yapılarda standart olan oran ortak bir şecereye sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

Zaman içerisinde sütun hâlindeki zafer kuleleri kentlerde başka işlevler de kazanmışlardı. Alman tarihçi Ernst Dietz bu minarelerin seyyahlar için rehber, resmî kararların ilanı için iletişim aracı olduklarını ve Buhara ve başka yerlerde ölüm cezalarının infazı için kullanıldıklarını belgelemiştir.[43] Bu belgeleme minarelerin esasında dinî bir vazife ifa ettiklerini inkâr etmek manasına gelmemektedir. Fakat ne Balasagun'da, ne Uzkend'de ne de başka bir yerde Karahanlıların büyük camiler yaptırmadıklarını ve Balasagun'da bu minarelerin en yakınındaki yapıların ibadet yeri değil hükümdarlara ait türbeler olduklarını belirtmek gerekir. Kırgız Bilimler Akademisi üyesi V. D. Goriacheva camilerin ahşaptan yapılmış olabileceği ve hiçbirinin sağlam bir temeli olmayıp erken dönemdeki Arabistan'da olduğu gibi üstleri açık basit yapılar olabilecekleri iddiasını ortaya atmıştır. Fakat hiçbir teori devasa bir kule dikmek için neden bu kadar büyük zahmete katlanıldığını, ardından da bu minarelerin ufak ve geçici camilerle birleştirildiğini açıklamıyor gibi durmaktadır.

---

42 Ettinghausen, Grabar, ve Jenkins-Madina, *Islamic Art and Architecture, 650– 1250*, s. 152.

43 Masson, "Kratkaia istoricheskaia spravka," alıntılayan Imankulov, *Monumentalnaia arkhitektura*, s. 154n111.

Bu durumda Karahanlıların bu silindir şeklindeki zafer kulelerinin kökenlerini araştırmak gerekmektedir. Birçok ilginç iddia ileri sürülmüştür. Minarelerin eski Türklerin ölen liderlerinin mezarlarının üzerlerine diktikleri *balbal* adı verilen taş yapılardan geldikleri söylenmiştir.[44] Bazıları minarelerin atasının Zerdüştlerin ölülerini sergiledikleri kuleler, bazıları da bir zamanlar Afganistan ve Orta Asya'da yaygın olan Budistlere ait *stambha* adı verilen sütun şeklindeki anıtlar olduğunu iddia etmiştir.[45] Gazneli Mahmut'un Afganistan'daki yıldız şeklinde olan zafer kulesini örnek gösteren araştırmacılar minarelerin İslamiyet öncesi kökenleri olduğunu söylemişlerdir.[46] Bir başka ihtimal daha mevcuttur. Bozkırlardaki göçebeler yatay bir dünyada yaşadıkları için her zaman yüksek binalara hayranlık duymuşlardır. Ölülerinin üzerine mümkün olduğunca yüksek höyükler dikmişlerdir. Bu höyüklerin asılları bugünkü hâllerinden de uzundu. Bu insanların göklere ulaşan kuleler dikilmesi teklifine kayıtsız kalmaları düşünülemezdi.

Zafer kulelerinin kökenleri ne olursa olsun, bu sütun gibi yapıların dış cepheleri oldukça değişik geometrik desenler oluşturan tuğlalarla farklı çeşitlerde süslenmişlerdi. Birinci bölümde değinildiği üzere, ismi bilinmeyen orta çağda yaşamış bir İtalyan seyyah Buhara'daki Kalyan Minaresi'nin desenlerinden öyle etkilenmişti ki bu desenlerin aynısını Venedik'teki Doge Sarayı'nın dış cephesindeki tuğlalarda kullanmıştı. Bu desenlerin bir kısmı göçebelerin kullandığı dokumalardan alınmıştı ama diğerleri için bir önceki asırda Samanîlerin muhteşem yapılarına başvurulmuştu. Bir başka açıdan bakıldığında bu süslemelerin, Karahanlıların at üstünden inerek dört ayrı başkentte yerleşik hayata geçmeleriyle başlayan kent hayatına uyum sürecinin göstergeleri oldukları görülmektedir.

Karahanlıların Uyum Süreci

Türkî Karahanlılar birçok alanda İranî/Tacik tebaanın hevesli öğrencileri olmuşlardı. Evlerinin planından kıyafet ve sofralarında kullandıkları tabak çanak üretimine kadar hemen her şeyde Orta Asya'nın yerleşik kent sakinlerinin izi vardır. Karahanlıların asıl mirası, hâkimiyetleri

44 Goriacheva, *Srednevekovye gorodskie tsentry*, s. 33.

45 Masson, "Kratkaia istoricheskaia spravka."

46 Ettinghausen, Grabar, and Jenkins-Madina, *Islamic Art and Architecture, 650–1250*, s. 152.

dönemindeki Türkleştirme süreciydi. Bu sürecin en hızlı olduğu zamanda bile Karahanlıların seçkinleri bir yandan baskın vaha kültürünün ve artık bir parçası oldukları geniş İslam âleminin birçok yaklaşımını benimsemeye başlamışlardı.

Camiler, türbeler ve daha birçok anıtlar yapmalarına ilave olarak Karahanlılar *vakıf* adı verilen hayır kurumları kurmuşlardı.[47] Karahanlılar hükümdarlarından biri Semerkant'ta bir hastane inşa ettirerek sadece hekimlerin ve yardımcıların maaşlarını değil aynı zamanda mutfak, ısıtma ve ışıklandırma masraflarını da üstlenmişti.[48] Ayrıca dindar gençlerin Sünni inancın gelenekçi ve ortodoks doğrularına göre eğitilecekleri bir medrese de kurdurmuştu.

Bir başka örnekte yeni gelenlerin, Karahanlıların başardığı kadar kısa bir sürede, yerleşik kent kültürünün girift inceliklerini kabul edip bu inceliklerde ustalaşmalarını görmek pek mümkün değildir. Her şey yolunda gidiyor olsa bile hanedanlığın başındaki kişi her türlü teçhizata sahip kent merkezi yerine ataları gibi Balasagun'un surlarının dışındaki askerî konaklama alanına çadır kurdurabilirdi.[49] Kaldı ki daha önceki göçebe seçkinlerin çoğu böyle yapmıştı. Hiçbirisi Kaşgarlı Mahmut'un bozkır kültürüne sadık kalmaları gerektiği çağrısına kulaklarını tıkamamıştı ama bunu kendilerini içinde buldukları yeni dünyaya uyum sağlarken başarmışlardı. Böylece Türkler Orta Asya'yı dönüştürürken bile artık evleri saydıkları bölgenin medeniyeti tarafından dönüştürülüyorlardı.

Bu iki taraflı kültürel uyum sürecini en fazla şekillendiren isim Karahanlılar döneminde yaşamış olan filozof, şair ve devlet adamı Balasagunlu Yusuf (Has Hacib) idi.[50] *Kutadgu Bilig* isimli kitabını Kaşgarlı Mahmut'un eserine başlamasından üç sene önce, 1069'da bitirmişti. Yusuf Has Hacib'in en büyük başarısı canlı ama konuşması zor Türkçeyi esnek bir edebiyat dili olarak şekillendirmesi ve düzene sokmasıydı. Ardından bu dili kullanarak tahsilli bir İranîye ya da Araba hiç yabancı

---

47 Muhammad Khadr, "Deux acteds de waqf d'un Qarahanide d'Asie Centrale," *Journal Asiatique* 255 (1967), s. 305–24; ayrıca bkz., Yaacov Lev, "Politics, Education, and Medicine in Eleventh Century Samarkand: A Waqf Study," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 93 (2003), s. 127–43.

48 Davidovich, "The Karakhanids," s. 130.

49 A.g.m., s. 123.

50 Hajib, *Wisdom of Royal Glory*.

olmayan bir konuda iki yüz sayfalık manzum bir eser vermişti. Konu idarecilere verilen tavsiyelerdi. Bu kitap kültürel kaynaşmanın mükemmel bir örneğiydi.

Kutadgu Bilig

Yusuf Has Hacib'in hikâyesi kolayca özetlenebilir. Hırslı bir genç tam da hanın kendisine yeni bir vezir aradığı sırada saraya gelmiştir. İşi almış, gayet başarılı olmuş ve bir aile kurmuştur. Hamisi ile saatler süren felsefî tartışmalara girmektedir. Fakat aniden ölmüştür. Han da vezirin genç oğlunun sorumluluğunu üstlenmiştir. Bu genç sonunda babasının makamına gelecek ve hana hem günlük hem de felsefî meselelerde tavsiyelerde bulunarak sohbetleri yeniden başlatacaktı. Durumdan gayet memnun olan han, yeni vezire geniş yetkiler vermişti. Genç yardımcısının yardıma ihtiyacı olduğunu gören han ikinci bir danışman tutmasını istemişti. Vezir de münzevi bir hayat yaşamak üzere kentten ayrılmış olan kardeşine teklif götürmüştür. Anlaşılan nepotizm üzerinde pek durulmamaktaydı. Fakat bu münzevi hükümdardan gelen iki mektubu da reddetmiş ve sadece bir defalığına görüşmeyi kabul etmişti. Görüşme biter bitmez dağdaki inziva yerine hemen döneceği kaydını da düşmüştü. Kısa bir süre sonra bu münzevi ölmüştü. Vezir de kardeşinin izinden giderek dinî manada çilekeş bir hayat yaşamaya karar vermişti. Fakat münzevi kardeşi ölüm döşeğindeyken kendisinin görevine devam etmesi gerektiğini söylemişti. Bu sebeple vezir bir kez daha resmî görevleri kabul etmişti. Artık bu işi herkesten daha iyi yapmak istiyordu.

Buraya kadar her şey çok güzel görünüyor. Yusuf Has Hacib'in kitabı Farsça ve Arapçadaki "sultanlar için aynalar/yansımalar" geleneğinin gayet sıradan bir örneğidir. Fakat esasında yazar çok daha zengin olan alegorik, etik, politik ve dinî konuları işlemek için hikâyeyi bir araç olarak kullanmıştır. "Kün Togdı" (Gündoğdu) diye adlandırdığı hükümdar adaleti temsil etmektedir, zira güneş sürekli ve sabittir. "Ay Toldı" (Dolunay) adlı ilk vezir bir anda artıp eksilebilecek olan fani serveti sembolize etmektedir. Vezir bir anda güce ulaşmış ve aniden ölmüştür. "Ögdülnış" (Övülmüş) isimli, hükümdara en tepedekilerden hizmetçilere ve dilencilere bile nasıl davranması gerektiği hakkında (sıradan bile olsa) ayrıntılı tavsiyeler veren ikinci vezir irfan sahibi ve anlayışlıdır. Son

olarak "Odgurmış" (Uyanmış) adını verdiği münzevi ise bir derviş ya da Budist keşiş gibi faniliğin ve bakiliğin ayırdına varmıştır.

Yusuf Has Hacib bu alegorik şahsiyetlerin karmaşık karşılıklı etkilenişlerini manzum bir şekilde anlatmaktadır. Firdevsî'nin *Şehnâme*-si'nden öğrendiği hece veznini ilk defa Türkî bir lehçeye uygulamıştır. Yusuf Has Hacib'in Türkçe üzerindeki yenilikçi rolü Chaucer'in İngilizcedeki, Dante'nin İtalyancadaki ve Luther'in Almancadaki rolü ile benzeşmektedir.

Hızlıca göz atıldığında kitabın tek kutupluluk üzerine inşa edildiği görülür ama zıt unsurlar yok mudur? Hükümdarın bir tarafta, yanına aldığı ya da almaya çalıştığı diğer figürlerin ise bir tarafta olması muhtemeldir. Bu şekilde bakıldığında eserin on birinci asırda insan kaynakları yönetimi hususunda bir rehber olduğu görülmektedir. Fakat bütün mesele hükümdarla münzevi arasındadır. Yusuf Has Hacib ile Kaşgarlı Mahmut'un eserlerini başarılı bir şekilde tercüme etmiş olan Robert Dankoff bu durumu medenî vazife ile ferdî vicdan arasındaki bir çatışma olarak yorumlamıştır.[51]

Dünyayı Kucaklayan ve Tasavvuf Seçeneğini Reddeden Yusuf Has Hacib

Yusuf Has Hacib veziri hükümdarın dolayısıyla da toplumun kayıtsız şartsız destekçisi olarak göstermektedir. Soylular, ordu ve dinî hukuk vardı ama bunların hiçbiri toplumun barış ve emniyet içinde yaşamasını temin edemezdi. Sadece ehil ve zinde bir vezirin varlığı sayesinde hükümdar etkin bir yönetim sergileyebilir ve toplum güçlenebilirdi. Vezirin adı "Ögdülnış" (Övülmüş) olabilirdi ama aslında insanoğlunun birlikte varoluşunun temel direğini oluşturmaktaydı.

Toplumdan uzakta yaşayan münzevi ise tam tersi bir karakterdi. Yusuf Has Hacib kendisini diğer dünyaya adamış zor figürü müspet göstermek için büyük çaba sarf etmiştir. Derviş olan münzevi ilahî nura mazhar olabilmek için ruhunu arıtmaya çalışmaktadır. Fakat bu nura şiir ve musikiyle ulaşmaya çalışan mest olmuş bir derviş değildir. "Odgurmış" (Uyanmış) bütün dünyevî lezzetlerin sahteliğinden dem vuran iflah olmaz bir nihilisttir. "Çocuklar düşmandır," ya da "babaya

51 A.g.e., s. 1.

acımak gerekir, çünkü yemeği zehirdir," gibi laflar etmektedir. "Bir dostunun kalbi kırılmışsa artık içten içe düşmanlık etmeye başlar," veya "Adem o günahı işlediği günden beri Allah bu dünyayı cezalandırmak için bir zindana çevirmiştir," demektedir. Tüm bunlara karşın kardeşi gayet makul tavsiyelerde bulunmaktadır. Hükümdar daha da ileriye giderek dünyadan el etek çekenleri, yani dervişleri, böyle yaparak övgü beklemekle ve dolayısıyla da kibirlenerek günah işlemekle suçlamaktadır.[52]

Netice itibariyle Uyanmış'ın rolü alternatif bir hayat görüşü savunuyor olmaktan ziyade vezir olan kardeşi ve sultana engel çıkartıyor olmasıydı. Uyanmış'ın sözlerinden hoşnut olmayan vezir tekrar tekrar geliyor, huzursuz dünyada faal bir ilişki kurulması gerektiğini savunuyor, başkalarına iyilik yapılabileceği ihtimali üzerinde duruyor ve Yusuf Has Hacib'in ifadesiyle "Uyanmış'a öteki dünyanın bu dünyada kazanıldığını," söylüyordu.[53] Sonunda kardeşinin keskin bir dille kınadığı işlerden keyif aldığını belli eden, hikâyenin öne çıkan kahramanı Övülmüş haklı çıkıyordu. Tam da tasavvufun çürüyen bir kent hayatına karşı Türkî dünyada yer etmeye başladığı zamanda *Kutadgu Bilig* kenti açıkça münzevinin mağarasının cazibesine karşı savunarak bir medeniyet manifestosu sunmuş oluyordu.[54] Bununla birlikte anlaşmazlığın diğer taraflarının hiçbirisi tutku ve yoğunlukta Uyanmış'ın yanına yaklaşamıyorlardı. Diğerleri aklı esas alarak konuşurken münzevinin sesi yüreğinden geliyordu. Bu gerçeklik *Kutadgu Bilig*'e ilginç bir muğlaklık katmıştı.

Muharebeyi Kaybeden Ama Savaşı Kazanan Münzevi

Kitabın iki yerinde Yusuf Has Hacib perde arkasından belirmekte ve doğrudan okura hitap etmektedir. Her iki örnekte de katı bir tonu vardır. Birincisi, girişte uzun uzadıya ihtiyarlıktan söz eder: "Ey sakalı ağırmış kişi! Artık ölüme hazırlan ve geçip giden yılların yasını tut."[55] Yusuf Has Hacib kitabına iki kaside eklemiştir. İlki sürekli bahsettiği

52 A.g.e., s. 146.

53 A.g.e., s. 159.

54 Benzer bir iddia için bkz., Robert Devereux, Yusuf Khass Hajib and the Kudadgu Bilig," *The Muslim World* 4 (1961), s. 303.

55 Hajib, *Wisdom of Royal Glory*, s. 51–52.

bir konu hakkında olup adı "İhtiyarlık ve Gençliğin Yitimi Hakkında" iken "Zamanın Bozukluğu ve Dostların İhaneti" başlıklı ikincisi ise yaşadığı dönemin sert bir tenkididir. Bu kasidede "kalpler ve diller iki yüzlüdür," "hakiki komşu" kalmamıştır, "akrabalar yabancı gibi davranmaktadır" ve "gözüm gibi baktığım kim varsa şeytan gibi düşmanlık etmiştir" gibi ifadeler yer almaktadır.

Bunlar Uyanmış'ın acı sözleridir. Münzevi gibi Yusuf Has Hacib doğrudan kente ve toplumdaki yoldaşlarına saldırmaktadır. Aynı sesi kullanan Yusuf Has Hacib şöyle demektedir:

> Kendim için toplumu terk etmekten ve insanlardan uzaklaşmaktan daha iyi bir seçenek bulamadım. Bırak ismimi bilmesinler, beni görmesinler ve eğer beni arayacak olurlarsa nerede olduğumu söyleme. Akrep gibi sokarlar, sinek gibi kan emerler ve köpek gibi havlarlar. Önce hangisiyle uğraşayım? Bu utanmazların arasına düştüğüm için kıvranıyorum ve inliyorum. İnşallah ihanet zulmü bana ulaşmaz. İnşallah bu hainlerden ve imansızlardan kurtulurum. Bana metanet ihsan eyle, Allahım! Sevgili Peygamberimizin ve hulefa-yı raşidinin (ilk dört halife) cemallerini görmeyi nasip eyle.[56]

Bu bilgiler ışığında Yusuf Has Hacib'in bu eseri nasıl ele alınmalıdır? Bir taraftan medeni hayatı tutkuyla selamlamakta, her şeyin akıl ve bilgi rehberliğindeki olumlu gayret sayesinde başarılabileceğini söylemektedir. Diğer taraftansa toplumun ahmak ve boş olduğunu görerek münzevi ve sakin bir hayatı öne çıkartarak bunun tam aksini dillendirmektedir. Yusuf Has Hacib kendisinin ihtiyarladıkça ilk tavırdan ikinci tavra kaydığını açıkça göstermektedir. Fakat, aynı zamanda, toplumun artık umut ve hayırseverliğin ışığıyla parlamadığını ve aklı başında insanların kent yaşamının hayata huzur getirip getirmeyeceğini sorgulamaya başladıklarını bildirmektedir. Yoksa Türkî halkların tam da Orta Asya kent hayatının yüksek kültürüne dâhil olmaya başladığı bir zamanda Aydınlanma Çağı sona mı eriyordu? Anlaşıldığı kadarıyla vaziyet böyleydi. Geleceğe dair kötü haberler vardı.

---

56 Ag.e., s. 256-57.

Günbatımı Sonrası Kaşgar

1070'de ya da bu tarihten hemen sonra Yusuf Has Hacib eserini Kaşgar'daki Karahanlılar hükümdarına sunmuştu. Metni hakana okuduktan sonra has hacib (baş katip, mabeynci) unvanını almış ve kendisine yüksek bir maaş bağlanmıştı. Eserini tamamlamış olan Kaşgarlı Mahmut yedi sene sonra memlekete dönmüştü. Yusuf Has Hacib o zaman elli beş ilâ altmış altı yaşları arasında olduğuna ve Kaşgarlı Mahmut doksan yedi yaşındayken 1102'de öldüğüne göre bu ikilinin tanışmış olmaları neredeyse kesin gibidir. Böyle olsun ya da olmasın, her ikisine de çok itibar ve hürmet edilmekteydi. Öldükleri zaman Kaşgar'ın güneyinde ve güneybatısındaki köylerinde yer alan türbeleri ziyaretgâh olmuştu. Mahmut'un türbesi hâlen Opal kasabasında dururken, Yusuf Has Hacib'inki ise Çin kültür devrimi esnasında Kızıl Muhafızlar tarafından yıkılmıştır.

Maalesef bu büyük âlimlerin ve şairlerin başlattığı Türkî dillerin ve kültürlerin yeşermesi süreci devam edememişti. Her ikisine de hamilik eden hakanın adı İbrahim Tavgaç Uluğ Buğra idi. Sert bir hükümdardı. Bir keresinde serserilerin Semerkant surları üzerine karaladıkları duvar yazıları kendisine gösterilmişti. Buğra Han da duvara "biz soğana benzeriz; ne kadar kesilirsek o kadar büyürüz," ve "ben burada bir bahçıvan gibiyim. Ne kadar büyürseniz büyüyün hepinizin kökünü kazıyacağım," yazmıştı.[57]

Azimli bir hükümdarın olması bile Kaşgar, Balasagun ve Uzkend üzerinde kara bulutların dolaşmasına engel değildi. Tam bu sıralarda iki yazar da Kaşgar'a gelmişlerdi. Karahanlıları hâkimiyetleri altına almak isteyen Selçuklu Türkleri batıdan taarruza geçmişlerdi. İbrahim Tavgaç Uluğ Buğra Yusuf Has Hacib'e unvanını verdikten iki sene sonra, 1072'de ölmüştü. Halefleri zayıf ve etkisizlerdi.

Sonraki kuşakta Karahanlıların karşısına yeni bir tehdit çıkmıştı; Karahitaylar. Budist ve şaman olan ve Türkî Tunguzlar tarafından Çin'den sürülen Karahitaylar 1125'den sonra batıya doğru akın etmeye başlamışlardı.[58] Karahanlılara ait bir ordu Karahitayları Kaşgar'daki ilk

57 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 312.

58 Karahitaylar hakkında bkz., Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, 1, s. 100–9; ve D. Sinor, "The Kitan and the Kara Khitai," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 1, s. 234–42.

muharebede mağlup etmişti ama on sene sonra yeniden gelen Karahitaylar bu sefer öylesine güçlülerdi ki Kaşgar ve Balasagun'u ele geçirerek Orta Asya'nın kalbine doğru ilerlemeye başlamışlardı. Karahanlıların günleri sayılıydı.

Daha iyimser olduğu bölümlerden birinde Yusuf Has Hacib devletlerin kılıçla kurulup akılla yönetildiklerini söylüyordu. Birkaç sayfa sonraysa ortaya oldukça farklı bir yargı koyuyordu: "bir memleketi bir arada tutan şu iki şeydir; altın ve kılıç."[59] Yusuf Has Hacib ile Kaşgarlı Mahmut'un ölümünden bir kuşak sonra ne altın, ne kılıç ne de akıl Karahanlıları makus talihlerinin elinden kurtaramamıştı.

59 Hajib, *Wisdom of Royal Glory*, s. 129.

BÖLÜM 11



BİR YAĞMACININ İDARESİ ALTINDA KÜLTÜR: MAHMUT'UN GAZNESİ

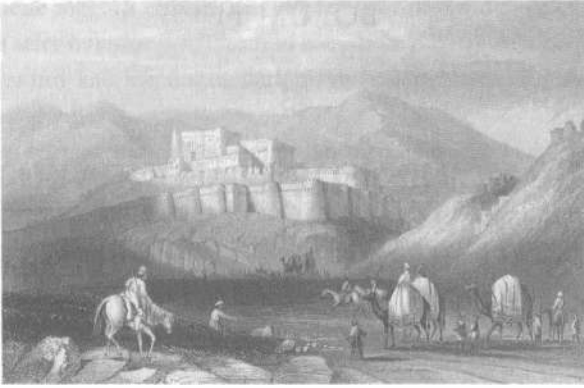
Yeni Bir İdareci Çeşidi

Birûni'yi bıraktığımızda büyük bir tehlikeyle karşı karşıyaydı. Kuşatma altında bulunan Ürgenç'teki hükümdara sadık bir şekilde hizmet etmiş, Memûn'un öldürülmesinin ardından memleketi için en iyi olacak anlaşmayı yapmak üzere düşman askerleriyle müzakerelerde bulunmuştu. Gazneli Mahmut'un Harezm şahı Ebu Abbas Memûn'a bir mektup göndererek Memûn akademisinin yıldızlarını Gazne'deki sarayını süslemeleri için göndermesini talep ettiğini unutmamıştı. Daha önce Mahmut'u geçiştirmişti ama şimdi müzakere edecek bir konumda olmadığının farkına varmıştı. O zaman kırk dört yaşında olan Birûni ve Harezm'deki artık miadı dolmuş bilim merkezinin diğer öncüleri Afganistan'a gitmek üzere Karakum Çölü'nde yola çıkmışlardı. Hayatının geri kalanını Gazneli Mahmut'un hizmetinde geçirecek olan Birûni öldüğünde Gazne'ye gömülecekti. Türbesi hâlâ durmaktadır.

Peki bu Sultan Mahmut kimdi? Önce Ürgenç'teki hükümdarın kız kardeşiyle evlenmiş, ardından yeni kayınbiraderinin başına belalar açmış, sonunda da Memûn'un sarayının gözbebekleri olan bilim adamlarını 1017'de zorla kendi sarayına getirtmişti.[1]

O sırada elli altı yaşında olan Mahmut, on birinci asırda Orta Asya'da ortaya çıkan yeni bir Türkî idareci çeşidinin örneğini teşkil etmekteydi. Otuz üç senelik saltanatı (997-1030) boyunca sürekli savaş

1 Gazneli Mahmut hakkındaki başlıca çalışmalar için bkz., C. E. Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994–1040* (Edinburgh, 1963); Nazim, *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*; C. E. Bosworth, "The Early Ghaznavids," içn. *The Cambridge History of Iran*, Cl. 4, Bl. 5.



Figür 11.1. Mahmut'un Afganistan, Gazne'deki başkentinin kalıntıları. On dokuzuncu asırda Albert Henry Payne tarafından yapılmıştır. Muhtemelen Payne bu çelik oymayı şu an British Library'de bulunan, 1848 tarihli Lt. James Rathway'e ait *Town and Citadel of Ghaznee* isimli tabloyu gördükten sonra yapmıştır. ■ Frances Pritchett'in izniyle.

peşinde koşan kölelerden oluşturulmuş bir ordunun başıydı. Köle ordular elbette yeni değillerdi. Halifelik de dâhil olmak üzere fetihler yapan Arap orduları ile tersi istikamette hareket eden Buhara'daki Samanîler ve Kahire'deki Fatımîler iktidarda kalabilmek için köle ordulara bel bağlamışlardı. Fakat bu köle orduların hepsinde ister Arap ister İranlı olsun, muhakkak köle olmayan bir unsur bulunurdu.[2] Karahanlılar da dâhil olmak üzere yeni Türkî liderler ordularını boylarının hür insanlarından oluşturmayı tercih etmişlerdi. Orta Asya'da savaş makinasının neredeyse tamamını köle kumandanlardan ve zincire vurulu askerlerden oluşturmayı tercih eden ve bu ordunun sürekliliğini iktidarının ana unsuru hâline getiren ilk Müslüman hükümdar Gazneli Mahmut'tu.[3] Bu uygulamanın devleti tek bir hükümdarın şahsî mirası kılmak yerine daimî hâle getirdiği doğruydu.[4] Bununla birlikte askerîleşmiş bir fetih devletinin ağır bir bedeli de vardı.

Mahmut'un manevra kabiliyeti yüksek ordusunun nüfusu nadiren 100.000'in altına düşmekteydi. 999'da Belh'e de 100.000 kişilik bir

2 Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, s. 206 vd.

3 C. E. Bosworth, "Ghaznavid Military Organization," *Islam* 36 (1960), s. 37–77; Bosworth, *The Ghaznavids*, s. 126–27.

4 C. E. Bosworth, "The Imperial Policy of the Early Ghaznawids," içn. *The Medieval History of Iran, Afghanistan, and Central Asia*, Bl. 11, s. 49 vd.



Figür 11.2. Gazneli Mahmut Hindu mabetlerini yağmalamış ve on binlerce Hindistanlıyı köleleştirmiştir. Neyse ki Hint tebaası için çift dilli (hem Arapça hem Sanskritçe) para bastırmıştır. ▪ David Koleksiyonu, Kopenhag. ad 1027, inv. no. C367. Fotoğraf: Pernille Klemp.

orduyla saldırmıştı.[5] Köle askerleri toplarken ve konuşlandırırken renk, ırk ve din Mahmut için önemsizdi. Örneğin Hindistanlılardan oluşan bir orduyu Müslüman kentlerini savunan Türkî, İranî ya da Hindistanlı güçlerin üzerine gönderirken hiç tereddüt etmiyordu. Evindeki hizmetçilerin bile çoğu köleydi. İslam inancının sınırlarını ihlal etmekten asla çekinmeyen Mahmut en yüksek dinî otoritenin, yani halifenin kendi faaliyetlerini onayladığına ve rahatça kullandığı şaibeli imtiyazlarını tasdik ettiğine inanıyordu.

Mahmut'un kendisinin de bir köle olarak doğmuş olması resmi tamamlamaktadır. Anne tarafından dedesi İsmail Samanî'nin muhafızları arasında seçkin bir yere sahip olan Alptekin isimli bir Türktür. Zaman içerisinde ordunun başına geçecek kadar yükselerek[6] devletin en güçlü ve en zengin adamlarından biri olmuştur. Beş yüz köy kendisine haraç ödemekteydi.[7] Nişabur'daki Samanîlere ait bölüğün başında yer alan Alptekin daha sonra, 962'de Gazne valisi olmuştur. Samanîlere olan sadakatinden vazgeçmediğini belirtmekle birlikte kendisini Gazne hükümdarı diye tanıtmıştır (bkz. resim 17). Mahmut'un babası Sebük Tegin de bir köleydi ve Issık Gölü civarındaki Barsgan köyünde doğmuştu. Mahmut da bu köyde dünyaya gelecekti. Sebük Tegin talihin yüzüne gülmesiyle Alptekin'in kızıyla evlenmişti.

5 Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Gazna*, s. 140.
6 Frye, *Bukhara*, s. 87.
7 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Conquest*, s. 239.

Gazne hükümdarları usanmaksızın dünyaya, idarelerinin Samanîlerin sofistike ve kültürlü modeli üzerine inşa edildiğini anlatmaktalardı. Mahmut'un da desteklediği dil ve kültür sahalarında bu iddia doğru olsa da devletin yapısı ya da işlevi söz konusu olduğunda işler tam olarak böyle değildi. Samanîlerle olan akrabalık bağı iddiası artık inandırıcı değildi. Mahmut'un devleti daha ziyade, halifelikten sonra, büyük ölçüde kölelerden oluşan bir orduya ve İranî bir seçkinler zümresine ait son devlet modeliydi. Her iki iddia da kısmen doğruydu. Önceki örneklerle pek alakası olmayan Mahmut'un devlet modeli katışıksız bir despotizm getirmişti.

En tepedeki kadrosu sultanın Türkî müttefiklerince ve Türklerle Hintlilerden oluşan bir köle ordusunca desteklenen Mahmut'un emperyal devleti, kısa süren yükseliş döneminde, halifenin en sınırsız hayallerini bile aşacak derecede tâbiyetindeki bölgeleri kontrol etmeye ve bu bölgelerde vergi toplamaya muktedirdi. Veziri Herat'ta yeterince ganimet toplayamadığında Mahmut aradaki farkı cebinden ödemesini istemişti. Yaptığı ödeme kâfi gelmeyince Mahmut veziri işkenceyle öldürmüştü.[8] Elbette Mahmut'un altın sikkeleri değerlerini korumuşlardı!

Mahmut'un devleti Karl Wittfogel'in betimlediği gibi geniş akışkan sistemleri idare etmeye ihtiyaç duyan ve karmaşık organizasyonel ağlara dayanan bir "doğu despotizmi" değildi.[9] Ya da Büyük Orta Asya'da norm hâline gelmiş ticaret merkezli bir otokrasi de değildi. Her şeye rağmen ticaret merkezli otokraside de çoğulculuğun önemli unsurları mevcuttu ve başkalarını da dâhil etme temayülü söz konusuydu. Bunun da basit bir sebebi vardı; bu otokrasilerin ekonomileri sadece devletin değil aynı zamanda üreticilerin, çiftçilerin ve tacirlerin üretkenliğine bağlıydı. Mahmut'un bütün sistemiyse, aksine, fetihlerden ve yönetilen halklardan iptidaî yollarla elde edilen kazanç üzerine kuruluydu. Böylece devletin idamesini sağlayacak olan toplumsal gruplar görmezden geliniyor, hatta daha da kötüsü, yok ediliyorlardı.[10] Böylece toplumsal gelişmenin önü kesilmiş oluyor ve Gazne devleti sıradan ticaret ve kültürel bağlardan tecrit olunuyordu. Bu şekilde hayatta kalması mümkün değildi.[11]

8 Bosworth, *The Ghaznavids*, s. 71.

9 Karl August Wittfogel, *Oriental Despotism; a Comparative Study of Total Power* (New Haven, 1957); Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, s. 24–27.

10 Bosworth, "The Imperial Policy of the Early Ghaznawids," s. 49 vd.

11 Bu argüman diğer toplumlar için önerilenle benzerdir: Acemoglu ve Robinson, *Why Nations Fail*.

O dönemde İran'ın batı sınırından Ganj Nehri'ne kadarki bölgede yaşayanlar Gazneli Mahmut'un bitmek bilmeyen akınlarında ordusuyla birlikte her yeri mahvettiğini düşünmekte gayet haklılardı. Kanlı bir şekilde Ürgenç'i ele geçiren Mahmut daha sonra bugünkü Tahran'ın yakınlarında kalan Rey kentine yönelmişti. Burada Şii Büveyhîler aralarında meşhur neoplatonist ahlak felsefecisi ve tarihçi İbn-i Miskeveyh'in de bulunduğu birçok öncü bilim adamını bir araya getirmişlerdi.[12] Bu bilim adamlarının hepsi sürülmüş ve geniş koleksiyonlara sahip kütüphane de yok edilmişti. Mahmut ilk zamanlarında Belh'i yıpratmış ve yüksek vergiler koyarak halkına zulmetmişti. Aynı şekilde Merv, Sistan ve diğer Orta Asya kentlerinde terör estirmişti. 1011'de, Nişabur'da Mahmut'un getirdiği külfetli vergilerden ötürü kıtlık baş göstermiş ve 100.000 insanın açlıktan ölmesine sebep olmuştu. Kıtlık esnasında insanlar ölülerin etlerini yemek zorunda kalmışlardı. Sonunda Nişabur sokaklarında insanlar birbirlerini yemek için öldürmeye başlamışlardı.[13] Tüm bunlar olurken Hindistan üzerine en az yirmi kere vahşice seferler düzenlenmişti. Gandara, Multan, Lahor, Kannuç, Ajmer, Gwalior, Peşaver ve Şimnager'in tamamı Mahmut'un orduları tarafından yerle bir edilmişlerdi.

O günün kanlı akınları bile göz önüne alındığında Mahmut'un vahşeti hiç de sıradan değildi. En uzak mesafedeki seferler için Mahmut yeni bir model geliştirmişti. Bu model daha sonra Gurlu Muhammed, Timur ve Babür, Ekber ve Evrengzib gibi Moğol hükümdarlar tarafından da uygulanacaktı. Mahmut'tan itibaren askerî rejimlerin yükselişi ile Orta Asya ve Hindistan'ın kuzeybatısındaki Müslüman kültür hayatının düşüşünün aynı zamana denk gelmesi bir tesadüf olabilir miydi?

Mahmut'un zamanında yaşayanlar bile bu saltanatın bölge medeniyetinin hızlı düşüşünün başlangıcı olduğunu ifade etmişlerdi. Bu ihtimali gündeme taşıyan herkes kısa bir süre sonra Mahmut'un tam aksi bir iş yapacağına şahit olacaklardı, zira Mahmut başta Birûni ve Firdevsî olmak üzere dönemin en parlak zihinlerine destek verecekti.

12 Büveyhî iktidarının esasları için bkz., Herbert Busse, "The Revival of Persian Kingship under the Buyids," içn. *Islamic Civilization, 950–1150*, ed. D. S. Richards, *Papers on Islamic History*, Cl. 3, (Philadelphia, 1973).

13 Al-Utbi, The Kitab-i-Yamani, s. 366; ayrıca bkz., C. E. Bosworth, "The Rise of the Karamiyyah in Khurasan," içn. *The Medieval History of Iran, Afghanistan, and Central Asia*, s. 10; Bosworth, *The Ghaznavids*, s. 145–205.

Görenleri büyüleyen mimari harikaları inşa ettirmiş ve yazarlardan desteğini esirgememişti. Hatta bu yazarların çoğunun Fars edebiyatında verdikleri eserler bugün bile okuyanları mest etmekte ve kendilerine hayran bırakmaktadırlar.

Bu ikircikli durumla karşılaşılmasının sebebi bu durumun, ilmin ve sanatın tabiatıyla adil olan siyasî ve toplumsal düzenlerde yeşerip kötü politikaların öyle veya böyle zihin ve ruh dünyalarını zehirlediği şeklindeki modern varsayımlarla çelişmesidir. Kolaycılığa kaçan bir açıklama şöyle olabilir; Gazneli hükümdarların idaresi altında kültür bu hükümdarların idarecilikleri sayesinde değil idareciliklerine rağmen yeşermiştir. Fakat daha sonra göreceğimiz üzere bu açıklama kesin bir gerçeği görmezden gelmektedir; Her ne kadar öncekilerin ortaya koyduklarının çoğunu yok etmiş olsa bile Gazneli Mahmut, bir tarafıyla Samanî ve Horasan hükümdarlarının kültür alanındaki varisidir.

Mahmut'un Yükselişi ve Arkasındaki Yönetim

Mahmut yükselişini büyük ölçüde, Samanîlere bağlı sıradan bir valilik olan Gazne'yi büyüyen bir imparatorluğa dönüştürmüş olan babası Sebük Tegin'e borçluydu. Afganistan, Horasan ve Hindistan'a düzenlenen seferler esnasında iki genç oğluna da savaş sanatını öğreten Sebük Tegin'di. Mahmut'un yükselişindeki dönüm noktası babasının genişleyen imparatorluğu kendisine değil ağabeyi İsmail'e bırakmış olmasıydı. Yirmi üç yaşındaki Mahmut elini çabuk tutarak İsmail'in önünü kesmiş daha sonra da ağabeyini öldürtmüştü.[14]

Mahmut ipleri eline alır almaz kuzeyden gelen bir Karahanlı taarruzuyla karşı karşıya kalmıştı. İki Türkî ordu can çekişen Samanî İmparatorluğu'nun kalıntıları ve başkenti Buhara için çarpışıyorlardı. Buhara'yı ele geçirmeyi başaran Mahmut kendisini sultan ilan etmişti ama bu iki Türkî güç yenişememişlerdi. Hâl böyle olunca Mahmut ve Karahanlı hükümdar bir anlaşma yaparak Samanî devletini bölüşmüş ve Ceyhun Nehri'ni sınır belirlemişlerdi.

Mahmut daha sonra Hindistan'a düzenleyeceği yirmi seferden ilkini başlatmıştı. Fakat uzaklaştığı zaman Karahanlılar 1006'da Horasan ve Afganistan'daki Gazneli topraklarına saldırmışlardı. Bu ihaneti

14 Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, Bl. 5.

haber alan Mahmut derhal Gazne'ye dönmüş, beş yüz kişiden oluşan seçkin askerleri ve askerî teçhizatlara sahip filleri sayesinde işgalci Karahanlı ordusundan kalanları yok etmişti.[15] Bu ses getiren zaferin ardından Mahmut yokluğunda son bir hamleyle Nişabur'u ele geçiren Samanîlerin üzerine gitmiş ve kenti geri almıştı.

1006 yılından itibaren Mahmut hayatını savaşmaya adayacaktı. 1030'da ölene kadar at üstünden hiç inmemiş, sadece yazlık sarayını büyük binalarla süslemek ve kendisi ve maiyeti için bir kışlık saray yaptırmak için ara vermişti. Sürekli savaşabilmesi için servetini ve ordusundaki bölükleri idare edecek ve isyanları daha başlamadan bitirecek güvenilir bir yönetim sistemine ve idarî yapıya ihtiyacı vardı.

Kabul edilen görüşe göre Mahmut bunu iki yönetim modeli sayesinde başarmıştı. Birincisi yukarıdan aşağıya doğru bir kontrolün güçlü bir vezir eliyle sağlandığı Bağdat'taki halifeliğin uyguladığı modeldi. Diğeri de Samanîlerin Buhara'da geliştirdikleri daha sistemli bir idarî modeldi. Samanîler yerelde etkili temsilciler görevlendirmişler, Bağdat'taki âmirlerine de fiilî özerkliklerini maskelemek amacıyla sürekli olarak sadakat gösterilerinde bulunmuşlardı.[16] Bu tablo kısmen doğrudur, çünkü Mahmut'un zaten bir veziri vardı ama kim olduğu fark etmeksizin bu yetkililerden göreve atadığı günden itibaren nefret ederdi.[17] Üstelik Mahmut eski Samanî idaresini yürürlükte tutarken İslam dünyasını halifeden ziyade kendisinin yönetmesi gerektiğine karar verene kadar her seferinde halifenin desteğini de istemişti. Her şeyi kontrol etme arzusu, Mahmut'un kendisine, o güne kadar kullanılmayan "sultan" unvanını verdiği 998 yılı gibi erken bir tarihte başlamıştı.[18]

Mahmut'un sisteminin devam ettirilebilmesi için, sultanın kendisi hariç, olmazsa olmaz unsur en çok güvenilen destekçilerden oluşan bir heyetti. Bu heyette her türlü konuda danışmanlık veriliyordu ama ana yürütücü otoriteydi. Mahmut'un isteklerini ülke topraklarında

15 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 273.

16 Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, Bl. 10, ve özellikle Bosworth, *The Ghaznavids*, s. 48–96 ve 272–79.

17 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 293.

18 Salahuddin Khuda Bakhsh, The Renaissance of Islam (Yeni Delhi, 1995), s. 175. Bu ve diğer unvanlar hakkında bkz., C. E. Bosworth, "The Titulature of the Early Ghaznavids," içn. *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia*, s. 210–32.

imparatorluğa tâbi olmuş olan liderle anlaşma yaparak uyguluyorlardı. Heyete destek olan etkili bir posta sistemi vardı. Sadece resmî yazışmalar için kullanılan bu posta sistemi aynı zamanda merkezde alınan kararların dürüstçe uygulanıp uygulanmadıklarını teftiş eden ve ihlalleri cezalandıran geniş bir casus ağıydı. Son olarak tebaasının gayretlerinden memnun kalmasını sağlamak için Mahmut resmî bir katip ve baş propagandist görevlendirmişti. Bu kişi sürekli olarak halka olayları Mahmut'un istediği şekilde anlatmaktaydı.[19]

Halifelik ve Samanîlerinkinden farklı olarak Mahmut'un sisteminin gayesi orduyu besleyebilmekti. Bunun için sürekli olarak tedarik, gıda ve on binlerce askeri sahada ödüllendirmek gerekiyordu. Ayrıca Mahmut'un en gözde askerleri olan fillerini beslemek ve bakımlarını yapmak lazımdı. Üzerinde sağlam semerler ve mızraklar bulunan bu güçlü hayvanlarla çoğu Hindistanlı olan bir terbiyeci bölüğü ilgilenmekteydi. Mahmut'un tebaasından vergi toplamak üzere kurduğu sisteme daha sonra değineceğiz. Şimdilik bu sistemin bedelinin ulaşım ve ticareti baskı altına almak ve geniş ekilebilir arazilerin boş kalmasına yol açmak olduğunu söylemek yeterlidir. Mahmut'un ordusunun kentleri yok etmesinin yanı sıra bu sebeple Mahmut ve haleflerinin geçtiği her yerde ekonomi çöküşe geçmekteydi.

"Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi"

Mahmut'un savaş makinasının hizmet ettiği en büyük amaç neydi? Bu noktada sultanın kafası gayet netti. Kendisini "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" (*zıllullah fi'l arz*) olarak görüyordu.[20] Kur'an'ı hıfzettiğini ve fıkıh üzerine bir kitap yazdığını (ya da birilerine yazdırmıştı) iddia ederek katı bir Sünni ortodoks imajı çiziyordu.[21] Dönemin yazarları da bu imajı doğruluyorlar[22] ve Mahmut'un yaptığı ilk işlerden birinin hem içeride hem dışarıda Sünni İslam davasını ilerletmek ve bu davanın önündeki bütün engelleri kaldırmak olduğunu yazıyorlardı. Bazıları bu tavrı dine yeni girmenin sonucu ve bozkırlarda yaşayan sonu gelmez

---

19 Bosworth, *The Ghaznavids*, s. 91 vd.; Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, s. 145–47.

20 Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, s. 104.

21 Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, s. 35 vd.

22 Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, s. 120.

militarizmin kendini ifade biçimi olarak değerlendirmektedirler. Dinî meselelerde cüretkâr davranacak kadar kendisine güvenen İran vahalarının daha sakin kültürlerinden farklıydı. Fakat Türkî Karahanlıların da ana akıma mensup Sünniler olmalarına ve İslam'a daha geç bir tarihte girmelerine karşın Mahmut'un heyecanlı olduğu noktalarda sakin ve yine Mahmut'un dar görüşlü olduğu meselelerde de daha açık görüşlü ve müsamahalı olduklarını belirtmek gerekir. Üstelik birçok Müslüman düşünürün İslam ile ölüm arasında bir tercih yapmaya zorlayan cihadın ahlakî geçerliliğini sorgulamaya başlaması Mahmut hayattayken olmuştu.[23]

Mahmut din için sarf ettiği gayretleri metheden yazarların çoğu bu iş için para alıyor olsalar da Mahmut'un dinî saikleri hakkındaki iddiaları tamamıyla yersiz değildir. İslam'ı Hindistan'ın kalbine ilk kez götüren Mahmut'tu. Hindu mabetlerini İslam adına yıkıyordu. Halifeye ve Sünni itikada derinden bağlı olan Mahmut kılıcını başta Şiiler olmak üzere bütün zındıkların üzerine savuruyordu. İsmailî Şiilerin peşine düşüp İran ve Pakistan'da öldürmüş[24] ve bir asırdır halifeliği kontrolü altında tutan Rey'deki Büveyhîleri ortadan kaldırmıştı. Bu akınları düzenlerken gayet acımasız olan Mahmut din konusundaki muhalifleri fillerine çiğnetiyor ve hem ayrılıkçıları hem de kütüphanelerini ateşe veriyordu.[25] Birûni bile şüphe altındaydı. Saraydakiler sürekli olarak pek sağlam olmayan dinî inancı hakkında sorular soruyorlardı.

Bütün bunları hesaba katarak Mahmut'un birçok hareketinin farklı saiklerden kaynaklandığını belirtmek gerekir. Nişabur'da önce ana akıma mensup Sünnileri desteklerken daha sonra Horasan'da, halifeye ve destekçilerine savaş ilan eden ayrılıkçı Kerrâmiyyeye destek vermeyi makul bulmuştu.[26] Mahmut'un sadık katibi bu şüphe çeken hareketi bir şiirde devlet adamlığı örneği olarak sunmuş olsa da herkes asıl gayenin ne olduğunun farkındaydı.[27] Bu esnada Mahmut'un kontrolündeki Kerrâmiyye

23 Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, s. 377 vd.

24 Heinz Halm, "Fatimiden und Ghaznawiden," içn. *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*, ed. Ian Richard Netton (Leiden, 2000), Cl. 1, s. 209–20.

25 Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, s. 159–60; Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Conquest*, s. 80–81.

26 R. W. Bulliet, "The Political-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century," içn. *Islamic Civilization, 950–1150*, Cl. 3, s. 74–77.

27 A.g.m., s. 76.

bölgede terör estiriyor, haraç topluyor, yargısız infazlar yapıyor, istemediklerini tasfiye ediyor, insanların ağzından zorla itiraflar alıyor ve istemediklerini zehirliyorlardı. Bu zehirleme vakaları öyle çoğalmıştı ki "insanlar [Mahmut'un] salyasının ölümcül zehir olduğuna, soluğunun da her şeyi kül ettiğine inanıyorlardı."[28] Mahmut kısa bir süre sonra fikir değiştirmiş ve yeniden ana akıma mensup Sünnileri desteklemeye başlamıştı.

Mahmut putperest kanı kadar Müslüman kanı da akıtmıştı. Hindistan'da sistemli bir şekilde Hint tapınaklarını tespit edip yok ederken Müslüman olmayan Hindu askerleri Müslümanların üstüne salmak konusunda da hiç tereddüt etmiyordu. Bu Hindistanlıların ve diğer teslim alınmışların sadakatini kazandıktan sonra başkentte kendilerine bir mahalle tahsis ettirmişti ve sapkın Müslümanlara asla göstermediği müsamahayı bu Hindistanlılara gösteriyordu.[29] Mahmut vergilerini ödedikleri müddetçe Müslüman olmayan Hindistanlı hükümdarlara dokunmuyordu. Halifenin dinî otoritesine olan mutlak sadakatine rağmen saltanatının sonunda Mahmut halifeliği tâbiyeti altına almak üzereydi.[30]

Mahmut iki yüzlü bir adam mıydı? Şayet iki yüzlü kişinin ilkelerle uygulama arasındaki boşluğun farkında olduğu kabul edilirse bu sorunun cevabı hayır olsa gerektir. Mahmut'un yaptıklarına bakılırsa İslam kendisi için ne tam bir rehber olmuştu ne de hareketlerini kısıtlamıştı. Takva cübbesini giymeyi uygun bulduğunda öyle yapıyordu ama kendisinin tam bir mücahit olduğuna inanmasına rağmen yeri geldiğinde fethin şehvetine kapılarak hareket ediyordu.

Bedel Ödemek

Bu durumda Mahmut'un saltanatını nasıl finanse ettiğini bir kez daha sormamız gerekmektedir. Tipik bir Orta Asya hükümdarı ulaşımı, ticareti ve alışverişi teşvik eder, ardından da bunlardan vergi alırdı. Mahmut'un tercihi böyle değildi. Aslına bakılırsa Orta Asya'daki başka hiçbir lider ticaret ve alışverişe Mahmut kadar ilgisiz kalmamıştı. Askerlerinin ve filli bölüklerinin maliyetini karşılamak için gayr-i Müslim tebaadan alınan *haraç* isimli vergiyi kullanıyordu. Kitapta yeri olmayan bu verginin getirisi yüksekti. Fakat Mahmut'un bitmek bilmeyen

28 Bosworth, "The Rise of the Karamiyyah in Khurasan," s. 10.

29 Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, s. 163.

30 A.g.e., s. 165.

ihtiyaçlarını karşılamaya yetmiyordu. Aradaki farkı kapatmak için ganimete, özellikle de Hindistan'dan gelene güveniyordu.

986 senesinde İndus Vadisi'ne düzenlediği ilk seferden itibaren Mahmut'un amacı Hintlerin din değiştirmesini sağlamak değil zenginliklerine el koymaktı. Bu konuda babasının, bakırcı Yakup'un ve daha eskiye gidilecek olursa Sasanilerin yolundan gitmişti. Fakat bu hükümdarlar için yağmalama fethin bir getirisi, Mahmut için ise amacıydı. Akınları sırasında Hindistan'ın en büyük kalelerinden bazılarını kuşatmış ve ele geçirmişti.[31] Dönemin vakanüvisleri ittifakla her bir muharebede elli bin insanın öldüğünü kaydetmişlerdi ki bu pekâlâ mümkündü.[32] Afganistan'a gönderdiği ganimetleri tarif etmek için tarihçiler kelime bulamıyorlardı.

Mahmut'un 1025 senesinde Gucerat'ın güney kıyısındaki Hinduizm'in en mukaddes mabetlerinden biri olan ay tanrısı Mahadeva'ya adanmış Somnat'ı yok ettiğinde de elli bin kişi ölmüştü.[33] Oraya ulaşmak için Mahmut Tar Çölü'nün kasvetli rüzgarlarının arasından geçmiş ve geride çok sayıda ölü bırakmıştı. Hindular gayet cesurca mabetlerini savunmuşlardı. Mabet sonunda düştüğünde Mahmut altınları ve tapınağın kutsal lingamını[34] kervanlara yükletmişti. Bu kutsal lingamı Gazne'deki Cuma mescidine göndermişti. Gazne'ye bunların yanında on binlerce köle göndermişti ki köleler de en az diğerleri kadar değerlilerdi. Maiyetindeki bir vakanüvisin kayıtlarına göre Hindistan'dan o kadar çok köle getirilmişti ki "Gazne'deki yeme-içme yerleri yetersiz gelmişti" ve "bir özgür beyaz adam aralarında kaybolmuştu." Ardından da soğuk bir tavırla Mahmut'un Orta Asya'daki köle pazarlarını nasıl doldurduğunu ve böylece menkul emeğin fiyatını nasıl düşürdüğünü anlatmaktadır.[35] Mahmut'un Somant'ı yağmaladıktan sonra bölgenin

---

31 A.g.e., s. 17 ve 29.

32 Catherine B. Asher ve Cynthia Talbot, *India before Europe* (New York, 2006), s. 20; Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, s. 118.

33 Bu akınlar hakkında bkz., Romila Thapar, *Somanatha, the Many Voices of a History* (Londra, 2005).

34 Hint Tanrısı Şiva'nın erkek cinsel uzvu şeklindeki temsili, ışığın asası. (ç.n.)

35 Al-Utbi, *The Kitab-i-Yamani*, s. 462–63. Ayrıca bkz., C. E. Bosworth, "Mahmud of Ghazna in Contemporary Eyes and in Later Persian Literature," içn. *The Medieval History of Iran, Afghanistan, and Central Asia*, s. 28; Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, s. 3.

kontrolünü yeniden Hindulara bırakarak ayrılmış olması önceliklerini gayet açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Mahmut'un Dünyasında Karakter ve Kültür

Mahmut İslam'ın kılıcı olduğunu iddia ediyordu etmesine ama hayatını oradan oraya koşuşturarak geçirmesinin sebebi bitmek bilmeyen tamahkârlığıydı. Sarayındaki vakanüvisleri en büyük zaferlerini kayda geçirirken en fazla ganimet toplananları sıralıyorlardı. En basit anlaşmalarda bile paraya olan tutkusu kendini belli ediyordu. Örneğin, Nişabur'u fethettikten sonra kentte çok zengin bir adamın varlığından haberdar olur olmaz bu adamı saraya çağırtmış ve hiçbir kanıt olmamasına rağmen zındıklık ile itham etmişti. Zavallı adam ithamı reddedip bu işten sıyrılması için ne kadar para verilmesi gerekiyorsa ödemeye hazır olduğunu belirtmişti. Bunun üzerine Mahmut adamın bütün parasını alarak eline yöneltilen suçlamalardan aklandığını belirten bir kağıt tutuşturmuştu.[36]

Şarap içtiği ve hizmetçilerinin nefret ettiği bir köleyle eşcinsel ilişkiye girdiği zamanlar hariç günlük hayatında bu Türkî sultan gayet sert bir adamdı.[37] Beklendik bir şekilde inatçı, sabırsız ve kendisine karşı gelen herkese hoşgörüsüzdü. Öte yandan ketum birisiydi ve çalışkanlığıyla bilinmekteydi. Gelenekçi Sünni İslam'ı yoğun bir şekilde savunmaktaydı. Hatta oğlu bile bu durumdan o kadar bunalmıştı ki kendisi için yaptırdığı bir sarayı Hint tarzında çıplak adam tasvirleriyle süsletmişti.[38]

Mahmut hem çok güvensiz hem de gülünç derecede gösterişe düşkündü.[39] Başka kim kendisi için sultan diye bir unvan icat eder ve peşine daha birçok başka unvan eklerdi?[40] Başka kim bir zaferden sonra Gazne'ye her dönüşünde tam teçhizatlı dört bin askeri kendisini karşılaması için iki sıra hâlinde dizerdi?[41] Amacı belki de halifeyi

---

36 Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, s. 118–19.

37 Bosworth, *The Ghaznavids*, s. 90–92 ve 153; Alexander H. Krappe, "Shepherd and King in El Libro de Exemplos," *Hispanic Review* 14, 1 (Ocak, 1946), s. 61–62.

38 A. A. Hakimov, "Arts and Crafts in Transoxonia and Khurasan," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 444–45.

39 Bundan bahseden: Barthold, *Central Asia Down to the Twelfth Century*, s. 271–93.

40 Bosworth, "The Titulature of the Early Ghaznavids," s. 215–23.

41 C. E. Bosworth, "An Embassy to Mahmud of Ghazna Recorded in Qadi ibn al Zubayr's Kitab adh-dhakha'ir wa't-tuhaf," *Journal of the American Oriental Society* 85, 3 (Temmuz–Eylül 1965), s. 406.

gölgede bırakmaktı[42] ama bunu yapmak isterken kölelikten geldiğini açığa vuruyordu.

Mahmut çelişkilerle dolu bir adamdı. Babası tarafından ilmî bir çevrede yetiştirilmiş olması sayesinde Arapça ve Farsçanın yanı sıra Türkî dilleri de okuyup yazabilirdi.[43] Babası gibi İranî Samanîlerin zarif ve sanatkâr saray hayatına öykünüyordu.[44] En muhteşem ve hatta alışılmışın dışında tezyin edilmiş kitapları sarayına istetiyordu.[45] Fakat daha sonra halifeyi tahttan indirmek isteyince Arapçayı benimsemişti. Büyük bir kütüphanesi olduğu bilinmekle beraber içinde hangi kitapların olduğuna dair bir malumat yoktur. Tek bilinen eser İbn-i Sina'ya ait, bugün kayıp olan, *El-Hikmet'ül Meşrıkiyye* (Doğuluların Hikmeti) isimli kitaptır.[46] Bölgede yağmalanan kitaplarla kendi kütüphanesini genişletirken bir yandan da Rey'de yaptığı gibi içinde ana akım İslam anlayışına aykırı kitaplar olduğundan şüphe ettiği kütüphaneleri yok ediyordu.

Mahmut'un kültür konusundaki tek tutarlı tavrı kabiliyetli olduğunu düşündüğü kimseleri bir araya getirmekteki inatçılığıydı. Birûni'yi ve Memûn'un Ürgenç'teki sarayında topladığı diğer bilim adamlarını zorla getirmiş olduğunu görmüştük.[47] Sonunda Birûni yakın dostu ve eski arkadaşı matematikçi Ebu Nasr Mansur bin Irak ve Nasturi Hristiyanlarından fizikçi İbn-i Hammar ile birlikte Gazne'ye doğru yola koyulmuştu. Sonraki yıllarda Müslüman olacak olan Hammar Gazne'de hekimlik yapacak fakat kısa bir süre sonra ölecekti.[48] Bu sırada Mahmut İbn-i Sina'nın yakalanması emrini vermişti.[49] Ebu Nasr Mansur bin Irak'ın aynı zamanda çok iyi bir ressam olduğunu öğrenmesinin ardından Mahmut, İbn-i Sina'ya tıpatıp benzeyen bir tasvir yapmasını istemişti. Ardından bu tasviri Nisa'ya göndererek İbn-i Sina'nın

42 Bosworth, *The Ghaznivids*, s. 211–12.
43 Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, s. 40.
44 A.g.e., s. 24–27; Bosworth, *The Ghaznavids*, s. 129–45.
45 Soucek, "The Development of Calligraphy," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 491–92.
46 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 117.
47 Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, s. 96.
48 Biruni, *Alberuni's India*, Cl. 1, s. ix.
49 A.g.e., s. 97. Ayrıca bkz., "Ibn Khammor," içn. *Istoriia tadzhikskoi filosofii*, Cl. 2, s. 586–87.

kellesini istemişti.[50] Fakat İbn-i Sina uzun zaman önce Mahmut'un ağını çözmüştü.

Birûni anlaşılan sarayda müneccim olmuştu. Bir süre Gazne'de yaşayacaktı. Astroloji hakkındaki asıl düşüncelerini söylemiyor ama daha önce yazdıklarını unutmuyordu. Konuyla ilgili bir kitap yazmak için bilgi toplamaya başlamıştı. *El-Tefhim* isimli bu kitabı on sene sonra tamamlayabilecekti. Astrolojinin bütün ana temalarına üstünkörü değinen Birûni'nin detaylı çalışması ilmî eserinde kullandığı malumatlarla doluydu. İçinde gökbiliminden matematiğe ve tarihten, en çok sevdiği konu olan, takvimlere kadar her şey vardı.[51] Birûni'den yıldız ilmiyle ilgili bir kitap yazması istendiği kesindir. Birûni de kendi ilmî araştırmasındaki malzemeyi kullanabildiği kadar kullanmıştır. İlginç bir şekilde bu kitabı Reyhane adında kim olduğuna dair bir ipucu vermediği bir kadına ithaf etmişti.

Birûni Gazne'ye varır varmaz elindeki araçlarla astronomik gözlemler yapmaya başlamıştı. Üç yıl boyunca Mahmut'tan destek alarak yaptığı yeni astronomik âlete Mahmut'un "Devletin Sağ Eli" unvanına istinaden "Yeminî Halkası" adı verilmişti.[52] Düzlemküre, ortografik usturlap ve Galileo'nun kullandığı teleskopun lens olmayan hâli gibi icatlarıyla birlikte bu yeni astronomik âleti Birûni'nin yoğun çalışma temposuna geri döndüğünü göstermekteydi. Kısa süre sonra Lahor'a doğru yola çıkacaktı.

Mahmut'un İbn-i Sina, Birûni ve Ürgenç'teki diğer bilim adamlarının ısrarla peşine düşmüş olması bilime karşı ciddi bir ilgi duyduğuna değil ele geçirme arzusuna işaret etmekteydi. Nesiller boyu anlatılagelen bir hikâyeye göre Mahmut, Birûni'den geleceği söylemesini ve kısa süre içinde yapacağı işleri bilmesini istemişti. Birûni'nin kehanetleri doğru çıkmıştı ama neredeyse hayatından oluyordu, zira Mahmut bilimi bir nevi sihirbazlık olarak düşünmüştü.[53]

---

50 Zavadkovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 98.

51 Abu'l Rayhan Muhammad ibn Ahmad al-Biruni, *The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology*, ed. ve trc. R. Ramsay Wright vd. (Londra, 1934), s. ii–vii.

52 Kennedy, "Al-Biruni," içn. *Dictionary of Scientific Biography*, Cl. 2, s. 150; Said ve Khan, *Al-Biruni*, s. 76.

53 Browne, *A Literary History of Persia from Firsdawsi to Sa'di*, s. 104–5.

Harezm'den gelen gönülsüz göçmenler Gazne'de Mahmut'un topraklarından gelmiş yazarlar, sanatçılar, mimarlar, müstensihler, nakkaşlar, tarihçiler, ressamlar ve sarraflar ordusuna katılmışlardı. Bunlardan kimisi Gazne'ye zorla getirilmişti, kimisi dolgun maaş ve sarayda yüksek mevki sözlerine tav olmuşlardı. Bazıları da bilinen dünyanın büyük kısmını yöneten ve kültüre olan aşkını hayal edilemeyecek kaynaklarla besleyebilecek olan bu hükümdara memnuniyetle hizmet etmek isteyenlerdi. Gazne'yi altın, hazine ve köle ile dolduran açgözlülük bu kasvetli başkenti aynı zamanda döneminin rakipsiz bir kültür merkezi hâline getirmişti.

"Maddî Dünyanın Gözbebeği": İnşa Eden Mahmut

İş diktatörlere kaldı mı hiçbir sanat mimariyle boy ölçüşemez. Roma imparatorlarının yükselttikleri zafer taklarından, süklüm püklüm bir hâlde vergilerini ödeyen asilzadeleri tasvir eden Darius'un Persepolis'teki sarayına ya da kabul odasında görkemli bir fil dişinden yapılmış taht bulunan Nisa'daki Partya krallarının sarayına kadar hemen her yerde mimari gücü ve fethi simgelemekteydi. Dünyanın ilk sultanı bir köle olarak doğmuş olabilirdi ama bu gerçeği kendisinden önceki bütün hükümdarlardan daha iyi anlamıştı.[54] Bu diğer sanatları ihmal ettiği manasına gelmemektedir. Mahmut'un dönemindeki kitaplar, madenî eserler ve seramiklerin Orta Asya sanatının en zarif parçaları arasında yer aldığını söylemek yeterli olacaktır. Fakat Hindistan'da yapılan yağmalar sayesinde neredeyse sınırsız görünen kaynaklarla Mahmut mimariye olan tutkusunu en zirveye taşıma imkânı bulmuştu. Elbette (Ürgenç'teki zafer kulesindeki kitabede yer alan satırlardan da anlaşılacağı üzere) "maddî dünyanın gözbebeğini" oluşturmuş olmasıyla iftihar etmekteydi.[55] İlk zamanlarından itibaren eser inşa ettirmeye başlayan Mahmut bunu ölümüne kadar devam ettirecekti.

Alışılageldik biçimde Mahmut muhteşem eserlerin maliyetlerini gönülsüz olan halkın sırtına yüklemişti. Böylece çöküş süreci hızlıca

54 A. H. Dani, "Southern Central Asia," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 559–63.

55 Pugachenkova, *Gurganj*, s. 78–80. Mahmut dönemi mimari için bkz., Robert Hillenbrand, "The Architecture of the Ghaznavids and Ghurids," içn. *Studies in Honor of Clifford Edmund Bosworth*, s. 2124–86.

başlamıştı. Sadece Belh'teki bahçelerinin bakımı halk için öylesine büyük bir külfet olmuştu ki bu işi önce kentteki Yahudilerin üstüne yıkmak istemiş, ardından da ilgilenmekten vazgeçmişti.[56] Gazne'deki yazlık başkenti ile Leşker-i Bazar'daki kışlık başkenti de dâhil olmak üzere Mahmut'un projelerinin çoğu daha sonraki asırlarda savaş alanına dönüşecek olan stratejik noktalardaydı. Mahmut'un zamanından günümüze bazı binalar intikal edebilmiştir. Bunları kullanarak mimarideki faaliyetlerini yazılı ve arkeolojik kanıtlar ışığında yeniden değerlendirmek gerekir.

Mahmut geldiğinde Gazne hâlâ bir Zerdüştlük merkeziydi. Daha önceki dönemlerde Budistler çok sayıda manastır ve stupa inşa etmişlerdi.[57] Mahmut ilk iş olarak Jikhai Nehri üzerine bugün hâlâ ayakta olan, kentin yirmi beş kilometre kuzeyinde bir baraj yaptırmıştı. Ardından gösterişli bir saray, asıl maiyeti için köşkler, altı bin kişinin birlikte ibadet edebileceği bir Cuma mescidi, Konstantinopolis'tekinden ilhamla bir hipodrom, kırk beş metre uzunluğunda ve zarifçe süslenmiş bir zafer kulesi ya da minare,[58] kütüphaneyle birlikte bir medrese ve savaşçı filleriyle seyisleri için surlarla çevrili bir barınak inşa ettirmişti. Bir buçuk kilometre ötede kendisi için dikey panellerden, belirgin bir çıkıntıdan ve silindirik bir şafttan yapılmış bir milden oluşan iki parçalı devasa bir türbeyle kule yaptırmıştı. Daha sonra yıkılacak olan bu yapının heybetli kapılarının üstünde Kûfî hatla yazılmış kitabeler mevcuttu. Bu hat tarzının bilinen en iyi örnekleri o dönemde Fatımîlerin kontrolündeki Kahire'de verilirken bu yapıdaki kitabeler çok daha üstündü.[59]

Mahmut döneminin özelliği olarak bu abidenin üzerinde en az sekiz adet büyük kitabe yer almaktaydı. Hem bu yapıda hem de başkalarında sultan mimariyi kendi azametini göstermek için kullanıyor ve bu

---

56 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 289.

57 Mauricio Taddei, "Some Structural Peculiarities in the Buildings at Tapi Sardar," içn. *Orient und Okzident im Spiegel der Kunst*, ed. Günter Burcher vd. (Graz, 1986), s. 389 vd.; Mauricio Taddei, "Evidence of a Fire Cult at Tapa Sardar, Ghazni," içn. *South Asian Archaeology*, 1981 (Cambridge, 1984), s. 263–69. Bu kalıntılar hakkında bkz., Peter Levi, *The Light Garden of the Angel King: Journeys in Afghanistan* (Londra, 1972), s. 115 vd.

58 Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, s. 167. İkinci minare Mahmut'un oğlu Mesut tarafından dikilmişti.

59 J. M. Rogers, "The 11th Century: A Turning Point in the Architecture of the Mashriq," içn. *Islamic Civilization, 950–1150*, s. 237–39.

yapıları Robert Hillenbrand'ın ifadesiyle "içine girenlere birçok mesaj veren devasa panoya" döndürmüş oluyordu.[60] Kimse verilen mesajları ıskalamasın diye Mahmut'un katipliğini ve politikalarının propagandasını yapan Utbi okurlarına Gazne'deki caminin Şam'daki Ulu Cami'yi (Emevi Camii) planı, ölçeği ve gösterişliliği itibariyle gölgede bıraktığını ve Gazne'deki diğer abidelerin de aynı şekilde İslam âlemindeki rakiplerinden üstün olduklarını bildirmekteydi.[61]

Saraya Hindu heykellerinin eritilmesiyle elde edilmiş altınlarla kaplı kapılardan girilmekteydi. İçerideki koridor altın ve lacivert taşlarıyla süslü mozaiklerle doluydu. Yerler Hindistan'dan getirilmiş kare ve altıgen şeklindeki beyaz mermerlerle döşeliydi. İndus havzasından gelen büyük ağaçlar çatılarda ve sütunlarda kullanmışlardı. Ardından sultanın kubbeli kabul salonuna ulaşılmaktaydı. Burada yer alan altın kaplı taht İran ve Mısır'dakileri "gölgede bırakırdı." Kazılar hem sarayın hem de caminin Mahmut ve halefleri döneminde hiç olmadığı kadar gelişmiş olan kadim İran'a ait yontulmuş terakota sanatının eserleriyle dolu olduğunu doğrulamaktadır. Ayrıca Mahmut'un yağmaladığı Hint tapınaklarından alıp hiç üşenmeden Afganistan'a getirttiği zafer hatıraları için de geniş bir yer ayrılmıştı.[62] Bu işi mide bulandırıcı bulduğunu hiç saklamayan Birûni Mahmut'un Somnat'tan getirttiği devasa heykelin bir parçasını insanlar girerken çiğnesinler diye Cuma mescidinin girişine koydurduğunu bildirmekteydi.[63]

Bütün bunları inşa etmiş olan inşaat ekibinin hem hür hem de köle zanaatkârlardan oluştukları anlaşılmaktadır. Utbi laubali ya da en azından alaycı bir tavırla bütün zanaatkârların çalışmalarının "karşılığını fazlasıyla aldıklarını ve ödüllendirildiklerini" yazmaktaydı. Fakat bazılarına sultanın hazinesinden para ödenirken diğerleri, yani kölelere, "Cennet hazinelerinden senet" yazılmaktaydı.[64]

Gazne'nin, mübalağayı seven Utbi'nin iddia ettiği gibi, diğer kentleri büyüklük, geniş çarşılar ve ihtişamlı yapılarıyla gölgede bırakıp

60 Hillenbrand, "The Architecture of the Ghaznavids and Ghorids," s. 173.

61 Al-Utbi, *The Kitab-i-Yamani*, s. 465.

62 U. Scerato, "The First Two Excavation Campaigns at Ghazni, 1957 1958," *East and West* 10, 1–2 (1959), s. 39 vd.

63 Biruni, *Alberuni's India*, Cl. 2, s. 103.

64 Al-Utbi, *The Kitab-i-Yamani*, s. 467.

bırakmadığı kesin olmasa da kısa süre içerisinde uluslararası bir ticaret merkezine dönüştüğü doğrudur. Fakat planlanması ve karakteri Mahmut'un büyük ölçüde ihmal ettiği ticaretle değil sultanın gücünü büyüleyici binalar ve gösterişli merasimlerle kanıtlama tutkusuyla şekillenmişti. Yeni fethedilmiş Ürgenç'te bir zafer kulesi inşa ettirme kararı da aynı saikle alınmıştı. Memûn hanedanlığının şahları devletleri yıkılmadan birkaç sene önce kente bir zafer kulesi inşa ettirmişlerdi. Bu sebeple bu zafer kulesinin hemen yanına altmış iki metre uzunluğunda kendisininkini yaptırmıştı. Kutluğ Timur minaresi diye anılan bu eser hâlâ ayaktadır.[65]

Gazne'dekilerden başka Mahmut'un mimariye olan düşkünlüğünün en büyük örneklerinden biri Afganistan'ın Helmend Vadisi'nde kalan Leşker-i Bazar'da yaptırdığı saraydır. Yirmi beş metre uzunluğundaki bu kemer merasimler için yaptırılmıştır. Hâlâ Bost kentinin hemen girişindeki ayakta duran kemer Mahmut'un ölümünden sonra inşa edilmiş olmasına rağmen boyutları Mahmut'un kışlık başkentindeki her şeyin devasa olduğunu doğrulamaktadır. Mahmut'un devletinin mimarideki kalbi, bölge halkı tarafından Şehr-i Mahmut diye anılan Bost kentinin dışındaydı. Gayet sulak olan ve rahatlık sunan alan Helmend Nehri kenarındaki yüksek ovaya kadar altı buçuk kilometre uzanmaktaydı ve böylelikle Mahmut ve seçkinlerin saraylar inşa etmeleri için yeterli bir alan sunmuş oluyordu. Üstelik çok sayıda resmî bina, cami ve sultanın muhafızlarıyla filli askerlerinin barınacağı kışlalar yapılabilirdi.

Asıl saray nehrin kıvrıldığı beş yüz metre boyunca uzanmaktaydı. 1929 ilâ 1952 yılları arasında Fransız arkeologlar tarafından yapılan kazılar içinde onlarca odanın olduğu yüksek surlarla çevrili ama ferah bir külliye bulmuşlardır. Bu külliyenin etrafında, ortadaki bir avluya açılan, dört tane kemerli kapı (*eyvan*) vardı.[66] Dört kapılı avlu örneklerinin en eskilerinden olan bu yapı bir örnek teşkil edecekti. Sonraki beş yüz sene boyunca dünyanın farklı yerlerindeki Müslüman mimarlar bu örneği taklit edeceklerdi.[67]

65 Bu minarenin Mahmut tarafından yaptırılmadığının kanıtı için bkz., Pugachenkova, *Gurganj*, s. 78–85.

66 Daniel Schlumberger, Janine Sourdel-Thomine, ve Jean Claude Gardin, *Lashkari Bazar: Une résidence royale ghaznévide et ghoride, Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan* (Paris, 1963–1978), Cl. 18.

67 Hillenbrand, "The Architecture of the Ghaznavids and Gurids," s. 147.



Figür 11.3. Mahmut'un Leşker-i Bazar'da, Helmend Nehri kıyısındaki kışlık sarayının 1930'larda çekilmiş bir fotoğrafı. Bu saray ele geçirdiği İranî kültürlerin gösterişli biçimde anılarını barındırmaktaydı. ■ *The Illustrated London News*, 25 Mart, 1950.

Merkezdeki kabul odası titiz bir şekilde kalıplanmış tuğlalar üzerindeki girift bezemelere sahip tablaları, dikkat çekici derecede süslü dış kaplamaları ve ortada gül yaprağı şeklindeki bir havuzla âdeta görenleri büyülüyordu. Her yer rengarenkti. Tavan kalın ana renklerle boyanmıştı. Zeminde parlak renklere sahip mermerler vardı. Çiçeklerin yeşermesini, gezinen ceylanları, meyve ağaçlarını ve kuşları tasvir eden büyük ve renkli duvar resimleri mevcuttu. Bu pastoral görkemin arasında Mahmut'un muhafızlarının tasvirleri de yer almaktaydı. Sırtlarında uzun, ağır ve kuşaklı kaftanlar, ayaklarında uçları belirgin botlar ve üstlerinde de nakışlı keçeler olan bu tasvirler ziyaretçilere sultanın kendisi yokken bile Mahmut'un gücünü hissettirmekteydi.

Bugün Kabil'deki Ulusal Müze'de bulunan bu muhteşem tasvirlerin parçaları sarayda sakin ve acelesiz bir şekilde vakit geçirmek için av yapıldığını göstermektedir. Mahmut'un oğlu Mesut'un yaptıklarını kaydeden saray tarihçisi Beyhakî sultanın yayını gerip sarayın önünden geçmekte olan altı yüz kadar geyiğe avlanmak maksadıyla ok attığını bildirmekteydi. Aynı yazar sultanın boş zamanlarında Helmend Nehri'nde gezintiye çıktığını da kaydetmiştir. Yanına şahin besleyicilerinden oluşan bir heyetle birlikte ipek sancaklarla süslenmiş bir mavnaya binen Sultan Mesut müzisyenler kendisine serenat yaparken saatlerce avlanmaktaydı.[68]

Sadece mimari açıdan ele alındığından Leşker-i Bazar Orta Asya'nın altın çağındaki en büyük başarılardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bizzat Mahmut'un seçtiği bu alan sonraki asırlarda ortaya

68 Alıntılayan, "Lashkari Bazar Palace Complex," *ArchNet*, http://archnet.org/library/sites/one.site.tel?site_id=11342.

çıkacak olan mimarinin ilk örneklerinden çok sayıda abide sunmuştur. Geniş alanların, görkemli bir meydana çıkan büyük kemerlerin, muhteşem bir şekilde süslenmiş tuğla ve dış cephelerin ve parlak renklerin tamamı Leşker-i Bazar'dan Hindistan'a, İran'a ve Orta Doğu'ya yayılmıştı. Bu abideler, üç asır sonra Timur'un haleflerini bile derinden etkileyeceklerdi.

Gaznelilerin İdaresi Altında Tarihçiler

Mahmut'un ana akım Sünni inanca verdiği destek su götürür değildi. Resmî vakanüvisi Utbi, efendisinin Gazne'deki kütüphaneye getirmek için toplattığı nadir ve kıymetli kitapları, medresesindeki ilim adamlarına destek olmak için kurduğu vakfın büyüklüğünü ve bu âlimlere bağladığı cömert maaşı anlatmaktaydı. Fakat bunlar Mahmut'u ilmin gerçek bir destekçisi yapmaya yeterli değildi, zira medresesinin dar görüşlü ortodoks dinî anlayış ve Utbi'nin ifadesiyle "şarkı söyleme" haricinde başka bir şeye destek olduğuna dair bir ipucu yoktur.[69]

Mahmut'un yazılı eserlere yaptığı katkıyı değerlendirebilmek için başka bir tarafa bakmak gerekir; tarih yazımı ve şiir. Her iki alanda da, korkunç biçimde bencil olmakla birlikte, faal bir destekçiydi. Mahmut ve oğlu Mesut için tarih mimarinin sözlü karşılığı ve bir kimsenin başarılarını yüceltmek için en uygun araçtı. Çok sayıda kabiliyetli tarihçinin bu iki hükümdarın hayatları ve dönemleri hakkında olağandışı bir zenginlikte literatür üretmiş olmaları bu sayede mümkün olmuştu.

Hikâye Mahmut'un çalışkan ve sadık katibi Utbi ile başlamıştı. Utbi Mahmut ve babası Sebük Tegin dönemine dair çok fazla malumat sahibiydi.[70] Aslen Reyli bir Arap olan Utbi samimi bir şekilde hükümdarını methetmek için yazdığını belirtmekteydi.[71] Mahmut'un ilk başlardaki bütün seferlerine katılan Utbi bu seferleri hadiselere doğrudan şahit olmuş kimse vasfıyla kaleme almaktaydı. Mahmut'un koyduğu vergiler yüzünden baş gösteren Nişabur'daki dehşet verici kıtlık hakkında yazdıkları açık sözlülüğünden ötürü daha inandırıcıdır. Başka

69 Al-Utbi, *The Kitab-i-Yamani*, s. 461–62.

70 Utbi'nin kitabının tam ismi: *The Kitab-i-Yamini: Historical Memoirs of the Amir Sabaktagin and the Sultan Mahmud of Ghazna* (Londra, 1858); ayrıca bkz., Bosworth, "The First Four Ghaznavid Sultans," s. 5–8.

71 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 19.

konulardaysa sadece Mahmut'un eleştirilerinden değil aynı zamanda kendi düşmanlarından da ötürü rakamları verirken mütereddit davranmaktaydı.

Utbi'nin tarih kitabı gayr-ı resmî mektuplar, kısa diyaloglar, merak uyandırıcı detaylar ve Gazne tahtını yüceltmek olan resmî göreviyle neredeyse hiç ilgisi olmayan kısa fıkralarla doluydu. Böylece zeki bir okur kitlesine ulaşmak isteyen birinci sınıf yazar olduğunu göstermek istiyordu. Mahmut'tan para alıyor olmak Utbi için büyük bir engel değildi. Aynı şekilde bu durum başka tarihçilerin kıymetini yitirmeyecek eserler vermesine ket vurmamıştı.[72]

Gazneliler dönemindeki tarihçilerin arasında en fazla öne çıkan isim hiç şüphesiz Ebu'l Fazl Beyhakî'dir (995-1077). Nişabur yakınlarındaki bir kasabada dünyaya gelen Beyhakî ilk olarak Mahmut'un oğlu Mesut zamanında yazışma divanına (*Divan'ür Resâil*) girmiş, ardından bu divanın başına geçmişti.[73] Bu görevi sebebiyle hanedanın sırlarına vakıftı. Ne dalkavukluk eden ne de ilkelerinden taviz veren Beyhakî bazen görevinin zorluklarından yakınmaktaydı. Bu sebeple katiplik işinin sıkıntılarını ele alan bir kitap kaleme almıştı. Bağımsızlığından vazgeçmeyen birçok sivil görevli gibi Beyhakî de önüne gelen her şeyi not ediyor ve muhtemelen bazı resmî evrakı saklıyordu. Maalesef bu evrakın çoğu istifa ettiği zaman elinden alınmıştı. Bu sebeple hatırında kalanlardan ve sözlü kaynaklardan istifade etmek durumunda kalmıştı. Bu durumdan sürekli şikayet etmekteydi.[74] Yine de otuz ciltlik devasa bir eser ortaya koymayı başarmıştı. Metnin çoğu Mahmut'un oğlu Mesut'un saltanatını anlatmaktaydı (Beyhakî esere *Tarih-i Mesudî* [Mesut Tarihi] ismini vermişti) ama birkaç cilt de Mahmut dönemine

72 C. E. Bosworth, "Mahmud of Ghazni in Contemporary Eyes," içn. *The Medieval History of Iran, Afghanistan, and Central Asia*, s. 8 vd; krş. Bosworth, "Arabic, Persian, and Turkish Historiography in the Eastern Iranian World," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 144.

73 Beyhakî hakkında bkz., C. E. Bosworth, "Early Sources for the History of the First Four Ghaznavid Sultans (977–1041)," *Islamic Quarterly* 7, 1–2 (1960), s. 10– 14; ve Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, s. 1–2. İkincil kaynaklar için bkz., Marilyn R. Waldman, *Towards a Theory of Historical Narrative: A Case Study in Perso-Islamicate Historiography* (Columbus, 1980), s. 77 vd.; ve Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 22–23.

74 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 23.

ayrılmıştı. Maalesef bu tarih ve edebiyat şaheserinin sadece üç cildiyle birkaç ilave parçası bugüne ulaşmıştır.[75]

Beyhakî, Gazne devletinin resmî görevlisiydi ama istifa edene kadar (ki o zaman elli yaşındaydı) Gazneliler tarihi hakkında tek bir kelime yazmamıştı. Baştan itibaren kendi deyimiyle "kudretli bir eseri"[76] kaleme aldığının farkındaydı. *Tarih*'i alanındaki en muteber kaynaktı ve bunun bir sebebi vardı. Beyhakî tarihçilik mesleğini önemsemekteydi. "İnsanlar öylesine tuhaflar ki saçma ve imkânsız olanı tercih ediyorlar," diye yakınıyor[77] ve ardından, buna bağlı olarak "doğruyu ayırabilen ve yanlışı reddedebilen insan sayısının çok az," olduğunu ekliyordu.[78] Bu sebeple, ne kadar zor olduğuna bakmaksızın, her meselede doğruyu arayıp bulmak tarihçinin vazifesiydi. Örneğin Beyhakî Mahmut'un lüzumsuz yere Ürgenç'i ve Harezm'deki akademiyi yok etmesini anlatırken açık yüreklilikle "bu kelimeleri yazmak bana çok zor geliyor ama ne yapabilirim ki? Tarih yazan kişi taraf tutmamalıdır," diyordu.[79] Meşhur bir vezirin suikastla öldürülmesini ve Gazneli hükümdarların içine düştükleri sınırı olmayan boş gururlarını ve eğlenceye olan ahmakça düşkünlüklerini anlatırken takındığı tarafsız tutum gayet etkileyiciydi.

Beyhakî, nesirde muhteşem bir kabiliyete sahipti. Önde gelen yetkililere dair verdiği kısa bilgiler büyük bir romancının kaleminden çıkmış gibiydi. Kibir ya da korkuyla hareket eden liderlerin saikleri hakkındaki kısa ama kesin yargıları da bu şekildeydi. Mahir bir şekilde en önemsiz endişelerin tarihin gidişatını nasıl değiştirdiğine işaret etmekteydi. Bir yandan da tarafsız yazımı okura bir baskıyla karşılaşmaksızın hüküm verme hakkı tanımaktaydı. Beyhakî zengin ve ifade kabiliyeti yüksek bir dil kullanmaktaydı. Gayet akıcı bir üslubu vardı. Dedikodu yaptığı ve resmiyetten uzaklaştığı zamanlarda Bosworth Beyhakî için "Perslerin Pepys'i"

---

75 En yeni nüshası: C. E. Bosworth, *The "History" of Beyhaqi (The History of Sultan Masud of Ghazna by Abu'l-l-Fazi Beyhaqi)*, 3 Cl., (Cambridge, MA, 2011); Rusçası için bkz., A. K. Arends, trc., *Abu-l-Fazl Baykhaki, Istoriia Masuda (1030–1041)*, 2. baskı (Moskova, 1969).

76 C. Edmund Bosworth, "An Oriental Samuel Pepys? Abu'l Fadl Bayhaqi's Memoir of Court Life in Eastern Iran and Afghanistan, 1030–1041," *Journal of the Royal Asiatic Society* 14, 1 (Nisan 2004), s. 15–16.

77 A.g.m., s. 17.

78 Bosworth, "Early Sources for the History of the First Four Ghaznavid Sultans," s. 13.

79 Bosworth, "An Oriental Samuel Pepys?", s. 78.

yakıştırmasını yapmıştır. Fakat Pepys'den farklı olarak Beyhakî kendisi hakkında çok az bilgi vermekteydi. Bu lakap Gazne sarayındaki diğer yazarlar ve sanatçılar hakkındaki muzip açıklamaları ve hükümdarların yaptıkları hakkındaki acımasız yargıları söz konusu olduğunda gayet yerindeydi. Aslına bakılırsa Beyhakî bir Gazneli Pepys'inden fazlasıydı. Bin sene önce Afganistan'da var olmuş ve bugün unutulmuş bir imparatorluğun kalbinde yaşamış insan budalalığının zeki öğrencisinin özgün sesi ve ahlaksız toplumlardaki ahlaklı adamların belli bir zamanla sınırlı olmayan ikileminin farkına varmış bağımsız bir yazar ve düşünürdü.

Saray Şairleri

On ikinci asırda yaşamış olan Semerkantlı şair Nizamî-i Aruzî "ismini ölümsüzleştirecek ve şanını mısralara ve kitaplara nakşedecek iyi bir şair olmaksızın yapamaz," tespitinde bulunmuştur.[80] Mahmut Hint mabetlerinden heykelleri toplarken izlediği yolu şairler için de kullanmıştı. Yine aynı saiklerle, yani açgözlülük ve savaş meydanındaki büyüklüğünü gösterme tutkusuyla hareket etmişti. Mahmut "şairler cemiyetinde" söylendiğine göre dört yüzden fazla şair bulunmaktaydı.[81] Şairlerin gerçek sayısı bunun çeyreği kadar bile olmuş olsa, bu durum eşine az rastlanır bir edebiyatçı avı olduğunu göstermekteydi. Bu şairler neredeyse hemen hepsi Farsça yazmaktalardı. Mahmut gözünü halifeliğe diktiği zaman Arapça yazan birkaç şairi daha bu cemiyete dâhil etmişti.[82] Türk olmasına rağmen Mahmut Türkçe edebiyata hiç ilgi göstermemişti.

Bu şairlerin toplanması sistemli bir şekilde olmamıştı. Aralarından Sistanlı Farukî isimli bir şair Mahmut'un yereldeki adamlarından birinin bir atı dağladığını görünce olayı metheden bir şiir söylemişti. Söz konusu yetkili hemen orada kendisini almış ve kısa bir süre sonra Mahmut'un bu cemiyetine dâhil olmuştu.[83] Bazılarıysa başta Belh, Sistan ve Orta Asya'nın civar bölgelerindeki kentler olmak üzere fethedilen yerlerden zorla getirilmişlerdi. Her şey bir yana Mahmut'un talihi yaver gitmişti, çünkü bölgenin en görkemli sarayları, Buhara'daki Samanîler

80 Tabatabai, *Father of Persian Poetry*, s. 23; Nizami Arudi, *Chahar Maqala* (Londra, 1907).

81 Rybka, *History of Iranian Literature*, s. 174.

82 A.g.e., s. 291.

83 Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, s. 125–26.

gibi, Mahmut yükselişe geçtiği zaman kapılarını kapatarak onlarca şair ve bestekârı saraylarından göndermişlerdi. Kapı dışarı edilenlerin çoğu Gazne'nin yolunu tutmuşlardı. Gazneliler için bu faaliyetlerden model alınan merci Mahmut'un dedelerinin sadıkâne hizmet ettikleri Samanî sarayıydı. II. Nasr bir Rûdekî'nin refakatinden istifade etmişse Mahmut neden dört yüz tane Rûdekî'ye sahip olmasındı ki?

Gazne'deki bir saray şairinin çok boş vakti vardı. Böyle olduğunu ikindi vakti çıkılan gezintilerde manzum cevaplar alınmak üzere kafa karıştırıcı bilmeceler sorulduğunu belirten kayıtlardan bilmekteyiz.[84] Şairlerden tek beklenen Gazneli hükümdarlarını metheden şiirler kaleme almalarıydı. Herkese duyurmak istercesine okunmak için yazılan methiye tarzındaki bu şiirlerin katı kuralları vardı.[85] Çok sayıdaki cansız kurallar ve sıkıcı övgülerle yoğun ve modern okurlar için müstehcen sayılabilecek bir dalkavukluğa dönüşüyorlardı.

Örnek olarak Mervli Ebu İshak'ı (Kisaî mahlasıyla bilinmekteydi) verebiliriz. Gök mavisi bir nilüferi tasvir etmeye geldi mi Kisaî gayet maharetliydi:

Cennet gibi rengi vardır ve gök cisimleri gibi göz kamaştırıcıdır
Sanki ayın on dördü gibi çanağı sapsarıdır
Senin mavindeki ton bütün yıl oruç tutmuş keşişin benzi gibidir
Ki keşişin edindiği faziletler de hep mavidir.[86]

Fakat mesele Mahmut'u övmek oldu mu Kisaî tamamıyla dalkavukluk etmekteydi:

Ey Şahım, elinize mücevher desek yeridir
Hiç bitmeksizin akıtır kıymetli taşlar
Tanrı senin ruhunu cömertlik ve asaletle var etmiştir
Yorulursa o ruh, nefes almaya takat mi kalır?[87]

---

84 A. A. Seyed-Gohrab, "The Art of Riddling in Classical Persian Poetry," *Edebiyat* 12 (2001), s. 21–23.

85 Julie Scott Meisami, "The Persian Qasida to the End of the Twelfth Century," içn. *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, ed. Stefan Sperl and Christopher Shackle (Leiden, 1996), 1, s. 146–62; ve Rypka, *Persian Literature to the Beginning of the Twentieth Century*, s. 174–77.

86 Jackson, *Early Persian Poetry*, s. 47.

87 A.g.e., s. 49. Kisaî hakkında bkz., Rypka, *Persian Literature to the Beginning of the Twentieth Century*, s. 145.

Bu bayağılık önce Buhara'da daha sonra Bağdat'ta bu tarz mısralar yazarak geçimini sağlayan Kisaî için yeni değildi. Yalakalığı mesleğe döndürmüş olanlardan sadece biriydi. Acaba başka bir şansı var mıydı? O dönemdeki şairler kendi dünyasında yaşayan fakir ama gerçek hissiyatını yansıtan bir sanatçı olma idealini hayal edemezlerdi. Etseler bile bu fikir onlara cazip gelmezdi. Gazne'deki dört yüz şairin çoğu tepkilerini kentten ayrılarak koymuşlardı.

Peki en azından aralarından bir tanesi asıl hislerini mısralara dökmemiş miydi? Samanîler dönemindeki Buhara'ya dönecek olursak vezir Belamî'den parasını alamayan bir şairin öfkeyle şu mısraları yazdığını görebiliriz:

Rezalettir Belamî'nin vezirliği
Takılmıştır harabelere zülüfleri
Ne soyluya ne eli kalem tutana yoktur saygısı
Onun kellesidir en çok hakkeden gövdeden koparılmayı.[88]

Buhara'nın daha rahat atmosferinde yukarıdaki şiirin şairi Lahham isimli hicivcinin kellesi gitmemişti. Mahmut'un topraklarında saltanatı tenkit edebilen tek kişi Firdevsî idi. Fakat Firdevsî de bunu uzak bir mesafeden üstü kapalı bir şekilde yapmaktaydı.

Şayet Gazne'den yayılan tek şiir formu topluca üretilen methiyeler olmuş olsaydı Mahmut sıradan bir hami olduğu gerekçesiyle görmezden gelinebilirdi. Fakat Mahmut'un kendisi, denildiğine göre, şiir yazıyordu. Hatta şiirlerinden ikisi bugüne ulaşmıştır. Bunlar başkasına bile ait olsa şiirden anladığına şüphe yoktu. Mahmut'un sarayında Şairler Sultanı (*Melik-üş Şuara*) unvanını almış olan Ebu'l Kasım Unsurî otuz binden fazla beyit yazmıştı. Bunlardan sadece birkaç bini bugün elimizdedir. Belhli Unsurî Mahmut'un kenti ele geçirmesinden sonra toplanan şairlerin arasındaydı.[89] Unsurî Gazne'deki başarısını nerede nasıl davranacağını bilmesine borçluydu. Bir içki âleminde Mahmut yanındaki bir erkekten saçının uzun kısımlarını kesmesini istemişti. Ertesi sabah yaptığının aptalca olduğunu fark etmişti ama ne yapacağını bilmiyordu. Unsurî şu mısralarla Mahmut'u bu sıkıntıdan kurtartmıştı:

88 Peacock, *Medieval Islamic Historiography and Political Legitimacy*, s. 33.
89 Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, s. 117–22.

Hatayla kesilmişse saçın
Kalkıp kedere kapılmak da neden?
Şimdi neşe ve keyif zamanıdır, şarap iste
Servi zülfü budandı mı bezenmiş olur.[90]

Bir diğer saray şairi Mervli Ebu Nazar Escedî bu pişmanlığa benzer bir cevap vermiş ve akşamdan kalmanın verdiği sızı için şöyle demiştir:

Şaraba ve şarabı övmeye tevbe ettim
Ve şirin bakire kızlara, gümüş gibi narin ağızlara
Küstah kelimeler! Kalbim hâlâ günah için çarpıyor
Ey Tanrım! Bu böyle bir tevbedir işte, darılma bana.[91]

Hükümdara yaltaklanmayla tabiat tasvirlerinin birbirine karıştığı bu zoraki methiyelere ilave olarak, Mahmut'un gözde şairleri çok sayıda zarif ve dokunaklı aşk şiirleri yazmışlardı.[92] Farklı dünyalara ait genç insanların birbirlerine aşık olmalarından doğan sorunlarını yazarken Escedî bu aşk şiirleri yazan şairler kervanına katılmıştı. Sarhoşluğu geçen Escedî ağlayan bir aşığın ağzından içli ve müzikal kelimeler döküyordu:

Gözyaşları damlamaktadır gözlerimden
Bir bulut gibi yahut çağlayan bir nehir gibi
Öyle çok ki gözyaşlarım, aştı yağmurları
Bu çağıltılar mahzun kalbimin sesidir.[93]

Bu tarz uzun şiirlerle Mahmut'un sarayındaki şairler kendilerinden önceki bütün şairlerden çok daha fazla romantik epiği geliştirmişlerdi. O dönemin edebiyattaki en önemli yeniliği olan bu tür birçok dilde bugüne kadar kullanılagelmiştir.[94]

Mahmut'un methiyecilerinden bir tanesi daha edebiyatta yüksek bir seviyeye ulaşmıştı. Yetenekli bir müzisyen ve şair olan Farukî seferlerde ve av partilerinde hükümdara eşlik etmekteydi. "Av Sahneleri"

90 Jackson, *Early Persian Poetry*, s. 71.

91 A.g.e., s. 80.

92 C. E. Bosworth, "The Development of Persian Culture under the Early Ghaznavids," *Iran* 6 (1968), s. 41.

93 Jackson, *Early Persian Poetry*, s. 80.

94 Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 177–79.

gibi eserlerinin arasına Mahmut'a çok sayıda övgü dolu deyişler ile tabiatın güzellikleriyle şarap ve aşkın zevki hakkında zarif sözler serpiştirmekteydi.[95] Mahmut'un ardından iki Gazneli hükümdara daha hizmet eden Farukî gittikçe görünür hâle gelen çöküşü ele almak durumundaydı. Bunu sembolik bir bahçe üzerinden anlaşılır ama karmaşık şiirlerle anlatmıştı. Mahmut'un ölümü üzerine yazdığı beyit Farsçada mersiye türünün en güzel örneklerinden biridir.[96]

Firdevsî: Turan'ın Kölesi

Unsurî, Escedî ve Farukî Gazne'deki saray şiirinde, düz arazinin üzerindeki engebeyse Firdevsî de dağdı. Fakat uzakta yer alan bir dağdı. Firdevsî'yi bıraktığımızda memleketinde hâlâ *Şehnâme* üzerinde çalışmaktaydı. Farsça konuşan Buhara'daki Samanîler Horasan'ın kontrolünü ele geçirdikleri zaman Firdevsî Farsçadaki en büyük destan olacak eseri için bir süreliğine destek bulmuştu. Fakat 993'de Samanîler kendi köleleri olan Türkî askerler tarafından Horasan'dan çıkartılmışlardı. Kendisini bütün Orta Asya'nın hükümdarı ilan edecek olan Mahmut da bu Türkî askerlerden birisinin torunuydu. Mahmut'un yükselişi Firdevsî'yi bir açmazın içine sürüklemişti.[97] Bir taraftan bakıldığında kendisini sultan ilan eden kişi bir Türktü. Bir başka ifadeyle *Şehnâme*'de adı geçen İranî kahramanların mücadele ettikleri Turan güçlerini temsil etmekteydi. Diğer taraftansa Mahmut Samanîlerin İranî kültürüne hayranlık duyuyordu ve sarayında Farsçayı Arapça ve Türkçeye tercih etmişti. Firdevsî Mahmut'tan Samanîlerin üstlenmiş oldukları eski İran kültürünü canlandırma görevini devam ettirmesini bile bekleyebilirdi.

Bakması gereken bir kızı ve torunu olan Firdevsî gururu bir kenara bırakarak Gazne'ye doğru yola çıkmıştı. Ziyaretini bir nevi efsane şeklinde anlatanlara göre Firdevsî, Unsurî ve diğer şairlerin toplandığı bahçeye girmişti. Bu yeni gelen kişiye şüpheli gözlerle bakan Unsurî kendisine meydan okuyarak söylediği mısraı ya da beyti tamamlamasını istemişti. Firdevsî bu imtihanı başarıyla geçmişti ama günlerini bilmeceler ve edebiyat oyunlarıyla geçiren bu yaltakçılardan asla kabul görmeyeceğine kanaat getirmişti. Mahmut'tan cömert bir destek sözü

95 Meisami, "The Persian Qasida to the End of the Twelfth Century," s. 150–56.

96 Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 176.

97 A.g.e., s. 155-57.

alarak Tus'a dönmüştü. *Şehnâme*'nin yeni bölümlerini kendine has methiyelerle birlikte yazmaya ve bunları Gazne'ye göndermeye başlamıştı.

Daha sonra yaşanacak olanlar Mahmut'un bunları okuduğuna işaret etmektedir. Ana akım Sünni inancın destekçisi rolüyle İbn-i Sina'nın elinden kaçmak için çabaladığı esnada uzun süre kaldığı Şii kenti, Rey'i kuşatmıştı. Günlerini satranç ve zamparalıkla geçiren kentin hükümdarı Mahmut'un askerlerinden yakınmaktaydı. Mahmut kendisini yakalatıp huzuruna çıkartıncaya kadar bu durum böyle devam etmişti. Mahmut "*Şehnâme*'den İranlıların, Taberî'nin kitabından da Müslümanların tarihini okumadın mı," diye sormuştu. Esir düşen hükümdardan "evet" cevabını duyan Mahmut "yaptıklarınla söylediklerin çelişmektedir. [Bu arada] görmüyor musun bir hükümdar bir diğerini nasıl da mat etti," demişti.[98]

Firdevsî otuz yıldır üzerinde çalıştığı destanın son mısralarını 8 Mart 1010'da yazmıştı.[99] Eserini Mahmut'a bizzat sunmak için bir kez daha Afganistan'a çetin bir yolculuk yapmıştı. Bu ziyaret esnasında neler yaşandığını bilemiyoruz ama neticesi berbattı. O sırada yetmiş yaşını aşmış olan Firdevsî memleketine eli boş dönmüştü. Mahmut'un kendisine vaad ettiği altmış bin altından bir tanesini bile alamamıştı. Ömür boyu süren bu çalışmanın neticesinde bir kutlama olması gerekirken Firdevsî ve ailesi için bir trajedi yaşanmıştı.

Firdevsî Gazne'den neden eli boş dönmüştü? En az altı ihtimalden bahsedilebilir. Birincisi inanılmaz derecede cimri olan Mahmut basit bir şekilde sözünü tutmamış olabilirdi. İkincisi Unsurî ve Gazne'nin diğer şairleri kıskançlıkla hareket ederek sultanı tesirleri altına almış olabilirlerdi.[100] Üçüncüsü, Unsurî ve Farukî, Mahmut'u Firdevsî'nin dönemin kahramanları varken (Mahmut'tan bahsediliyor) uzak geçmişteki kahramanları idealize etmeye haddinden fazla yer ayırdığına ikna etmiş olabilirlerdi.[101] Dördüncü bir açıklama, Mahmut'tan ümidini kesen Firdevsî'nin İran'daki Şii bir hükümdara *Şehnâme*'nin bir nüshasını göndermiş olduğu şeklindeki asılsız bir iddia yüzünden Gazne'de istenmeyen kişi

98 Zavadovskii, *Abu Ali Ibn Sina*, s. 138.

99 "Ferdowsi," içn. *Encyclopedia Iranica*, http://www.iranica.com/articles/ferdowsiwww.iranicaonline.org/articles/ferdowsi-i.

100 Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, s. 158.

101 Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 162.

ilan edilmiş olmasına yoğunlaşmaktadır. Aynı şekilde zoraki olan bir diğer açıklama da Firdevsî'nin kitapta Zerdüştleri gayet olumlu bir dille anlatmış olmasından ötürü Mahmut'un öfkelenmiş olduğudur.

Son olarak, Firdevsî'nin ziyadesiyle İran taraftarı olduğu seçeneği değerlendirilmiştir. Firdevsî'ye destek sözü verdiğinde Mahmut'un en büyük düşmanı Samanî topraklarından çıkartmaya çalıştığı Türkî Karahanlılardı. Firdevsî'nin çalışması Mahmut'un Karahanlılara karşı Orta Asya'nın İranî nüfusunu destekleme iddiasını güçlendirmekteydi. Fakat şimdi Mahmut âdeta nefret ettiği Büveyhîleri yok etmek, ardından da Bağdat'ı Şii tasallutundan kurtararak kendisini halifeliğin başına geçirmek için fırsat yakalamıştı.[102] Bu hamlenin parçası olarak Farsçayı saray dili olmaktan çıkartmış, yerine Arapçayı öne çıkartmıştı. Haklı olarak İranlıların Firdevsî'nin *Şehnâme*si'ni Mahmut'a karşı direnme azimlerini tazelemek için kullanmalarından korkmuştu. Bu iddia kulağa mantıklı gelmekle birlikte Firdevsî'nin başına gelen felaketi açıklamak üzere ortaya atılan diğer iddialar gibi somut delilden yoksundur.

Firdevsî'nin trajik akıbeti bir efsaneyle sarmalanmıştı. Tus'a gitmek üzere Gazne'den çıktığında Herat yakınlarında bir kervansarayda gecelediği bilinmektedir. Firdevsî'nin Gazne'den kahrederek ayrıldığını işiten Mahmut peşinden, ödeme yapmak için, üstü gümüş dolu bir fil göndermişti. Fakat Firdevsî'ye gümüş değil, altmış bin parça altın ödeneceği sözü verilmişti. Fil dolusu gümüş şaire hamam sonrasında içmek için eline şerbetini almış olduğu sırada ulaşmıştı. Öfkelenen Firdevsî almaya tenezzül etmediği bu parayı hamamcı, şerbetçi ve fil seyisi arasında paylaştırmıştı. Bu öfkeyle, söylendiğine göre, *Şehnâme*'nin sonuna Mahmut'un iki yüzlülüğünü, cimriliğini ve şerefsizliğini zehir zemberek sözlerle anlatan bir bölüm eklemişti.[103]

Bugünlerde Mahmut'a karşı yazılmış olan hicvi başka birinin kaleme aldığı düşünülmektedir. Bu hiciv olmasa bile Firdevsî'nin Mahmut gibi insanlardan nefret ettiği *Şehnâme*'den açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Aslına bakılırsa şairin hayatına gölge düşüren sultana üstü kapalı saldırıları birçok bölümde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, gücünü yitirmekte olan İran tahtını gasp etmiş olan zalim ve ahlaksız bir

102 Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, s. 165; Bosworth, "The Development of Persian Culture under the Early Ghaznavids," s. 40.

103 Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, s. 134–36.

hükümdar "ben dünyanın kralıyım," diye böbürlendiğinde Firdevsî anlatıma ara veriyordu. Ardından öfke içinde okurlarına bu hükümdarla ilgili hatırlatmalarda bulunuyordu: "Ordularını her yana göndermişti. Onun gibi bir aşağılık karaktere sahip birinden bekleneceği üzere kötü adamları terfi ettirmişti. Her yerde suçluları vali yapmıştı. Aklı başında insanlar bu kötü adamlara boyun eğmek zorundalardı. Her yerde hakikat horlanıyor, yalan el üstünde tutuluyordu."[104] Firdevsî kendi zamanından bahsettiğine ve hiddetinin asıl hedefinin Mahmut olduğuna dair bir şüpheye yer bırakmıyordu.

Hikâye burada bitmemişti. Eski bir efsane, Firdevsî'nin tavrıyla şaşkınlığa uğrayan Mahmut'un altmış bin parça altını Tus'a nasıl gönderdiğini anlatmaktadır. Fakat paraları taşıyan karavan henüz varmıştı ki kent kapısından bir cenaze cemaati çıkmaktaydı. Tabutun içindeki Firdevsî idi.

Firdevsî'nin hamisi, Gazneli Mahmut ile ilişkisinin bütün hikâyesi hiçbir zaman tam olarak bilinemeyecektir. Kesin olan bir şey varsa o da Mahmut'un dünyanın en muhteşem şairlerinden birini kanatları altına alma fırsatını yakalamış olduğudur. Daha sonra, değişen siyasî ya da dinî vaziyetten, saraydaki diğer şairlerin kıskançlığından ya da tamamıyla cimrilikten ötürü Mahmut şairi tamamıyla kaybetmişti. Böyle bir şeyin Buhara'daki Samanî sarayında, Nişabur'da ya da Balasagun ve Kaşgar'daki Türkî Karahanlıların arasında olması düşünülemezdi. Bu hikâye zaten karanlık olan Mahmut'un karakterine iyiden iyiye gölge düşürmekte, dahası Mahmut'un getirdiği şahsî, askerîleşmiş ve fetih odaklı yeni yönetim modelinin nasıl bir şey olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kendisi de bir köle olan Mahmut bir köle devleti oluşturmuş, ardından sanat ve edebiyatı bu sistemin içine çekmeye çalışmıştı. Firdevsî sonunda tüm bunlardan kurtulmuştu ama artık çok geçti.

Mahmut Döneminde Doğa ve Toplum Bilimleri

Bazen bazı şeylerin kıymeti yokluklarında daha iyi anlaşılır. Kadim zamanlardan beri matematik, gökbilimi, tıp ve doğa bilimleri Orta Asyalıların ilgisini celp etmişti. Hindistan ve Batı ile olan sürekli temasın sonucunda ortaya çıkan verimlilik ile bölgenin en zeki kimseleri bu

104 Ferdowsi, *Shahnameh*, s. 851.

farklı gelenekleri karşılaştırmadan ve yüzleştirmeden ve de her biri kısmen aydınlanmayı getiren derin hakikatlerin arayışına girmeden duramazlardı. Aydın yetkililer şöhretlerini böylesi düşünürlere verdikleri desteğe borçlulardı.

Hâl böyle olunca Mahmut'un tüm bunları ihmal etmiş olması daha çarpıcıdır. Memûn'un Harezm'deki sarayında bulunan mucitleri bir araya getirmek istemesi bir gerçektir. Çoğunu elinden kaçırmıştır. Gazne'ye gelen üç bilim adamının ikisinden daha sonra haber alınamamıştır. Sadece büyük hezarfen Ebu Reyhan el-Birûni bilim üzerine çalışmaya devam etmiştir.

Mahmut döneminde Orta Asya'daki Aydınlanma Çağı'nın entelektüel çeşitliliği azalmaya başlamıştı. Harezm'den gelen üç kişi haricinde Mahmut'un başka bir doğa, tıp ya da toplum bilimleri uzmanına destek olduğu bilinmemektedir. Fakat Birûni Mahmut'un topraklarında öyle parlak bir otuz bir sene geçirmişti ki kimsenin eksikliğini hissettirmemişti. Bir dostu "[Birûni'nin] elinde kalemin olmadığı bir an yok gibiydi. Sürekli bir şeyleri gözlemler hâldeydi. Daima aklında bir fikir vardı," demekteydi.[105] Birûni Mahmut'un tek kişilik bilimler akademisiydi. Bilinen 180 eserinin çoğunu Mahmut'un yanında olduğu dönemde yazmıştı.

Birûni Gazne'ye hür iradesiyle gitmişti. Birûni'yi asıl cezbeden Mahmut'un fethetmek ve yağmalamak için yıllarını verdiği Hindistan'dı. Ürgenç'teyken de Bağdat veya Merv'de yapılmış Arapça tercümelerini okuduğu Hindistanlı gökbilimcilerin ve matematikçilerin eserlerine hayranlık duymaktaydı.[106] Bu bakış açısı İbn-i Sina'nın hararetle savunduğu kadim Yunan bilim adamlarına olan nitelikli yaklaşımında kendini belli etmişti.[107] *El Âsâr*'da Hint takvim sistemi ve tarihi hakkında kendisine bilgi verecek güvenilir bir kaynak bulamamış olmasından yakınmıştı. Mahmut bu zengin bilim mirası için tam da zamanında bir kapı aralamıştı. Birûni de bu kapıyı ardına kadar açmıştı. Gazne'den ayrılarak on üç sene kalacağı Hindistan'a doğru yola çıkmıştı.[108]

---

105 Ilias Nizamutdinov, *Iz istorii sredneaziatsko-indiiskikh otnoshenii*, (ix–xviii vv) (Taşkent, 1969), s. 12.

106 Birûni hakkındaki Arapça ve Hintçe kaynaklar için bkz., Sachau, *Alberuni's India*, Cl. 1, s. xxi–xlii.

107 Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 109.

108 Birûni'nin Mahmutla olan münasebetleri hakkında bkz., Said ve Khan, *Al-Biruni*, Bl. 3.

Lahor'da mukim olan Birûni, anlaşılan, araştırma yapmak maksadıyla Sind'e iki defa seyahat etmişti. Aynı zamanda kuzeydeki bölgelere de keşif amaçlı gitmişti.[109] Keşmir'i de iyi öğrenmişti. Hatta bu bölgedeki meslektaşları için bir kitap dahi yazmıştı. Tüm bu seyahatler esnasında Birûni ilme olan açlığını gösteriyordu. Bir resimde bir kervan dolusu not ve bilimsel ekipmanla birlikte seyahat ederken tasvir edilmektedir. Saha araştırmasının sonucu olarak ortaya çıkan 160 risale ve 20 kitaptan sadece birkaçı günümüze ulaşmıştır, ancak başlıklarından hidroloji, matematik, gökbilimi, coğrafya, tıp, ilahiyat, geometri, jeoloji, mineraloji, antropoloji, jeodezi, zooloji ve farmakoloji gibi çok çeşitli alanlarda yazılmış oldukları anlaşılmaktadır. Bu alanların her birinde çığır açıcı araştırmalar yapmış, süreç esnasında sağırlığın tıbbî tedavisi, yeryüzünün yarıçapıyla çevresi ve artezyen kuyularının hidrostatiği gibi muhtelif konularda yenilikçi teoriler ortaya koymuştu.

Modern bilim adamları gibi Birûni bütün çalışmalarında doğanın çeşitli olayları için rakamları ve ölçüm yapmayı ilke edinmişti. Birûni'den başkası şu cümleleri yazamazdı:

> Çiçeklerin hususiyetleri arasında çok çarpıcı bir vakıa söz konusudur: Anlaşılan yapraklarının sayısı ve açılmaya başladıklarında bir daire oluşturmaya başlayan en üsttekiler, birçok örnekte geometrinin kanunlarına muvafıklardır. [Dahası] örneklerin çoğunda konik kesitlerle değil, geometrinin kanunlarından olan kirişlerle uyum içindedirler. Yedi ya da dokuz taçyaprağı olan bir çiçek bulmak çok zordur, zira bunlar ikizkenar üçgende olduğu gibi bir dairedeki geometri kanunlarına göre düzenlenemezler.[110]

Birûni'den başka kimse "ağaçtan birkaç nar seçip tohumlarını sayarsanız hepsindeki tohum sayısının aynı olduğunu görürsünüz," şeklinde bir tespitte bulunamazdı.[111]

Birûni'nin bütün bulgularını listelemek imkânsız olsa da aralarında birkaç tanesi çok dikkat çekicidir. Seyahatleri esnasında ziyaret ettiği kentlerin enlem ve boylamlarını, bugün Pakistan'da kalan bir

109 M. S. Khan, "Al-Biruni and the Political History of India," *Orient* 25 (1976), s. 91n24.

110 Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 127.

111 A.g.e.

kaleden başlayarak, kusursuz bir şekilde not eden Birûni aynı zamanda Gazne'nin tam koordinatlarını hesaplamış ve kitabına koymuştu. Böylelikle Mahmut'un başkentini haritaya yerleştirmiş olmuştu.[112] Bu hesaplamaları Harezmî'nin eski yönteminin bir çeşidiyle ve Hindistanlılardan ve Hint matematikçilere ilgi duymuş olan Ebu Nasr Mansur bin Irak gibi Arap matematikçilerden öğrendiği tanjant ve sinüs fonksiyonlarının kullanıldığı yeni bir sistemle yapmaktaydı. Birûni seyahatlerinde ayrıca jeolojik tabakaları ve fosilleri de incelemişti. Bu sayede Hindistan'ın büyük bir kısmının daha önce deniz olduğu kanaatine ulaşmıştı.[113] Tanrı'nın yeryüzünü bugünkü hâliyle bütün ve tam olarak yaratıp yaratmadığı sorusunu daha önce de sormuştu. Bu bulguları da yeryüzünün sürekli olarak evrime uğradığı tespitini doğrular niteliktelerdi. Birûni'nin elde ettiği en muhteşem sonuçlar gezegen döngülerine dairdi. Üstelik gözlemleri, büyüleyici bir biçimde ayın ve bilinen gezegenlerin boyutları ile yeryüzüne olan uzaklıkları hakkında gayet tutarlı tahminlerde bulunmasını sağlamışlardı.[114]

Birûni bir defasında Pakistan'da kalan Pencap'taki Pind Dadan Han kentinde birkaç gün mahsur kalmıştı. Yine yeryüzünün çapını ve çevresini hesapladığı sırada aklına bir fikir gelmişti. Bu sefer Harezm'de daha önce elde ettiği sonuçtan daha isabetli bir sonuca ulaşmıştı.[115] Çapla ilgili bulduğu sonuç modern hesaplamadan sadece 16,8 kilometre eksikti. Bu rakamı bir dağın tepesinden ufuğun alçalış açısını gözlemleyip sinüs formülü kuralını bu açıya ve bir usturlap yardımıyla hesapladığı dağın yüksekliğine uygulayarak elde etmişti. Başka gökbilimciler de sinüs kuralını kullanmışlardı ama Birûni'den önce hiç kimse sinüs kurallarını, yeryüzünün boyutunu hesaplamak şöyle dursun, pratik problemlerin çözümlerinde bile uygulamamıştı. Düz arazide aralarında mesafe olan iki nokta kullanmakta çok daha basit olan bu yöntem altı yüz sene boyunca aşılamayacak olan isabette bir sonuç vermişti.[116] Aynı çalışmanın bir parçası olarak

112 J. L. Berggren, "The Mathematical Sciences," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 190.

113 Biruni, *Alberuni's India*, Cl. 1, s. 198 ve 400.

114 A.g.e., Cl. 1, s. 57–70.

115 A.g.e., Cl. 2, s. 57–62; Khan, "Al-Biruni and the Political History of India," s. 110; E. S. Kennedy, "Al-Biruni," içn. *Dictionary of Scientific Biography*, Cl. 2, s. 150.

116 R. Mercier, "Geodesy," içn. The History of Cartography, Cl. 1, *Traditional Islamic and South Asian Societies*, ed. J. B. Harly ve D. Woodward (Chicago, 1992),



Figür 11.4. İsmini gölgede bırakan Birûni'nin *Kitâbü't-Tefhim fî Evâil-i Sınâati't Tencîm* (Astroloji Sanatı Hakkında Başlangıç Kitabı) isimli eseri yeni öğrenenler için matematik ve gökbilimi hakkında sorular ve cevaplar içermektedir. On dördüncü asra ait bu elyazması Birûni'nin bilinen 180 eserinden günümüze ulaşabilmiş 20'si arasındadır. ■ Abu Rayhan al-Biruni, *Kitab al-Tafhim*, ms. no. 445, al-Biruni Institute of Oriental Studies. 532 sayılı Bakanlar Kurulu kararıyla kurulan Özbekistan Bilimler Akademisi tarafından yayınlanmış *Harezm Memûn Akademisi* isimli tarihsiz rapordan alınmıştır. (Taşkent, 2006), 115.

Birûni bir meridyenin derecesini ölçmüştü. Bulduğu rakam günümüzdekinden sadece 619,96 metre farklıydı. Bu inanılmaz bir başarıydı.[117] Tüm bu çalışmalarına daha sonra Gazne'de yazacağı şaheseri *El-Kanun El-Mesudî*'de (*Canon Masudicus*, Mesudî Kanunu) yer verecekti.

Sadece bu araştırma tek başına Birûni'ye ve dolayısıyla hamisine gökbilimi salnamelerinde (yıllıklarında) önemli bir yer kazandırmıştı. Fakat yine Birûni'nin Hindistan'da yaptığı kapsamlı ve öncü bir çalışma buradaki bulguları da aşmıştı. Kadim veya orta çağ dünyasında örneği olmayan ve sadece yakın asırlarda uygulanmaya başlanan bir entelektüel güç gösterisinde Birûni Hint medeniyetinin membaına ilişkin kapsamlı bir entelektüel, iktisadî ve kültürel analiz sunmuştu. Ortaya *Tahkik-u mâ li'l Hind* (Hint Kaynaklarının Tahkiki, el-Hind) isimli bir

s. 175–87; James S. Aber, "Abu Rayhan al-Biruni," içn. *History of Geology*, http://academic.emporia. edu/aberjame/histgeol/biruni/biruni.htm.

117 Bulgakov, *Zhizn i trudy Beruni*, Cl. 1, s. 143.

eser çıkmıştı. Bu kitap sosyal bilimler, uluslararası çalışmalar, ilahiyat, düşünce tarihi ve bilim tarihi alanlarında bir disiplinler arası çalışma olarak tüm zamanların en büyük başarılarından biridir.

Birûni'nin Hindistan'ı

Birûni'nin kronikleşmiş yazma hastalığı göz önüne alındığında uzun yıllar geçirdiği bir memleket hakkında bir kitap yazmamış olması düşünülemezdi. On birinci asır itibariyle başka diyarlara yapılan yolculukları konu alan kitaplar Arapça okurları arasında gayet popülerdi. Bu kitap türü Birûni'den 350 sene sonra ibn-i Battuta (1304-1368) isimli Faslı bir Arabın Avrupa, Afrika, Orta Asya'nın doğusu, Çin ve Güneydoğu Asya'ya yaptığı seyahatlerini anlattığı kitapla doruk noktasına çıkmıştı. Marco Polo'nun seyahatleri de bu döneme rastlamaktaydı.

Birûni'nin Hindistan hakkındaki çalışması gayet erken bir dönemde yapılmıştı. Bununla birlikte İbn-i Battuta'nın, Polo'nun ya da modern dönem öncesinde uluslar arası konularda yazmış olan herhangi bir yazarın kitabından kıyas edilemeyecek derecede daha derindi. Yazarın seyahatleri meraklısına epeyce malumat sunmaktaydı. Kitap boyunca Birûni'nin bugün bile yabancı ülkeler hakkındaki kitaplarda yer alan siyaset, iktisat, toplum, uluslararası ilişkiler, kültür ve din gibi konular hakkındaki görüşlerine rastlanmaktaydı. Birûni için tüm bunlar neticenin kendisi değil, neticeye götüren araçlardı.

Birûni uzun zaman önce başka hiçbir yerde rakibi olmayan Hint ilminin kadim Yunan'a denk olduğu kanaatine varmıştı. Birûni'nin *el-Hind* isimli eserinin arkasındaki en büyük gaye değişik bilim dallarındaki Hint düşüncesinin başarılarını tespit etmek ve bunların kültürdeki kaynaklarını bulabilmekti. Bu soru Birûni'yi Hinduizm'e götürmüştü. Tam da hamisi Mahmut'un Hindu mabetlerine karşı yürüttüğü acımasız cihadın bütün İslam âleminden takdir gördüğü bir dönemde Birûni bu inancı derinlemesine ve tarafsızca incelemişti.

Giriştiği bu iş yıllar sürecek dikkatli bir hazırlık gerektiriyordu. İlk iş yoğun bir şekilde dil öğrenmekti. Hintçe ve Sanskritçe derslerinden "büyük keyif" aldığını ifade eden Birûni böylelikle "kendi başına kalabildiğini" belirmekteydi.[118] Fakat elli yaşına yaklaşmış bir adam için bu

118 A.g.m., Cl. 1, s. 24. Ayrıca bkz., Kemal Ataman, "Re-Reading al-Biruni's India: A Case for Intercultural Understanding," *Islam and Islam-Christian Relations* 16, 2 (Nisan 2005), s. 141–54.

kolay bir iş değildi. Kendisini en çok rahatsız eden konu Sanskritçede aynı manaya gelen çok sayıda kelime olmasıydı. Sonunda bu dilleri *el-Hind*'in içinde binden fazla Sanskritçe terim kullanabilecek kadar iyi öğrenmeyi başarmıştı.[119] Fakat Sanskritçedeki kutsal kitapları Arapçaya tercüme edememesine hayıflanmaktaydı.

Birûni işe koyulduğunda Arapça okurlarının şüphelerinden kurtulmak için Hindistan ve Hindistanlılar hakkında bir kitap yazma kararını savunması gerektiğini fark etmişti. Gelecek eleştirileri tahmin ederek Hindu Hindistanlıların "düşman" olduklarını kabul edip "her konuda farklı olduklarını" belirtmekte ve "âdetlerinden bize benzeyen varsa bile bizdekinin tam tersi manadadır," demekteydi.[120] Üstelik Hindistanlıların Orta Asya ve Orta Doğu'da efsanelere konu olan bir kibirleri yok muydu?

Birûni bütün itirazlara ihtiyatlı biçimde cevaplar üretmişti. Evet, Hindular düşmanlardı ama hem bizi ürkütmeleri hem de çocuklarını bizimle korkutmaları için ortada bazı sebepler vardı. Üstelik Hindistanlıları anlamak işe yarayacaktı. Hindistanlıların çoğu küstah ve kendini beğenmişti ama düşünürlerinin bazıları cömert bir şekilde kıymetli metinleri ve diğer materyalleri kendisiyle paylaşmışlardı. Hem Hint kültürüne ilişkin malumat Müslümanların din, bilim ve edebiyat hakkında entelektüel sohbetler yapabilmeleri için önemliydi.

Artık zemini hazırlamış olan Birûni Hindistan ile ilgili Arapçada bulunan önceki eserler hakkında belli başlı bilgiler vermekteydi. Aralarındaki en iyi eserden gayet nazik bir dille bahsettikten sonra geri kalanına sığ araştırmalarından ve doğru düzgün açıklamalar yapamamalarından ötürü saldırmakta ve sürekli olarak yazarların önyargılarını deşifre etmekteydi.[121] "Bu konuda literatürümüzde bulunan her şey tali kaynaklara dayanmaktadır. Herkesin birbirinden aldığı bu malzeme cümbüşü eleştirel bir incelemenin eleğinden asla geçirilmemiştir."[122] Kendisiyse aksine, polemiklerden kaçınmakta, kendisini "insanların hakikati görmesine mani olan" önyargılardan kurtarmaya çalışmakta

119 Birûni'nin *El-Mecistî* eserini Arapçadan Hintçeye tercüme edip etmediği kesin değildir. Bkz., *Alberuni's India*, Cl. 1, s. 137.

120 A.g.e., Cl. 1, s. 19, 20 ve 179.

121 A.g.e., Cl. 1, s. 6; Khan, "Al-Biruni and the Political History of India," s. 87.

122 Tercüme eden ve alıntılayan, Khan, "Al-Biruni and the Political History of India," s. 112.

ve "eleştiri katmadan nakletmekteydi."[123] Başta söyledikleriyle uyumlu bir şekilde birçok yerde okurlarını "bizim hoşumuza gitmeyebilir ama . . ." diye önceden ihtar ediyor, ardından da Müslüman okurları dehşete düşürecek şeyler nakletmeye başlıyordu.

Birûni kitabının giriş kısmında, yöntem hakkında yazdığı çarpıcı bir metne yer vermişti: "Geometrik yöntemi izlememiş olsaydık bu işi başarmamız mümkün olmazdı." Bir başka ifadeyle, gökbilimi ve matematikte kullanılan bilimsel yöntem toplum için işe yaramamıştı. Bunun yerine Birûni belli toplumsal fonksiyonları tanımlayan ve belli toplumların bunlara nasıl tepki verdiğini tartan *mukayeseli* bir yöntem teklif etmiş ve bu yöntemi savunmuştu. İşte sosyoloji, din, bilim tarihi ve diğer alanlardaki mukayeseli çalışmaların başlangıcını oluşturan bu yöntemdi. Ayrıca tamamıyla bilimsel olan bir toplumsal bilim metodolojisi tanımı yapmak için gayet önemli bir adımdı.

En başından itibaren Birûni delil konusunda tavizsiz olduğunu bildirmekteydi. Sahada yaptığı gözlemleri sunmaktaydı ama bunları doğrulamak için daha önceki yazılı kaynaklara da başvurmaktaydı. Son olarak, Hindistan geleneklerinde delil kullanma konusunda çok daha sıkı olduğunu belirtmekteydi. "Sahih" sözlü geleneklerin bir şekilde sahih olmayanlardan ayırt edilebileceği kavramını reddetmekteydi. Bu şekilde gelen hiçe saydığı bilgiler için "yalan üreticilerinin rivayetleri" demekteydi.[124] En eski yazılı gelenekler bile Birûni'nin gözünde kulaktan dolma bilgilerin bir türüydü.

Ucunun vardığı nokta düşünüldüğünde bu iddia birçok Müslüman okurun zihninde katışıksız zındıklık olarak yankılanmış olsa gerekti. Peygamber'in hadislerinin tartışılmaz özgünlüğü tamamıyla sözlü tarih üzerine kuruluydu. Buharî ve diğer hadis derleyicileri sözlü kayıtları tahlil ederken kullandıkları yöntemin "ilmî" olduğunu iddia etmişlerdi. Müslüman din adamları ve âlimler bu iddiayı kabul etmekle kalmamışlar aynı zamanda meseleyi tartışmaya kapatmışlardı. Şimdi Birûni din tarihi hakkında sözlü olarak nakledilmiş olan delillerin neredeyse tamamına kulaktan dolma ve yalancıların uydurmaları demekte ve bu deliller sayesinde ulaşılan bütün kanaatleri reddetmekteydi.

123 Ahmad Hasan Dani, "Al-Biruni's Indica: A Reevaluation," içn. *Al Biruni Commemorative Volume*, ed. Hakim Mohammad Said (İslamabad, 1973), s. 184.

124 Birûni çalışmasına yalan üzerine detaylı bir analiz yaparak başlamıştır. Bkz., Biruni, *Al-beruni's India*, Cl. 1, s. 2–6.

Bunun yerine asıl metinler mukayeseli yöntemle yakından incelenmeliydi. Bu noktada da öylesine titizdi ki yazarların bulgularını tahrif etmiş olmalarına sebep olabilecek bütün etkenleri değerlendirmekteydi.[125] Metninde kısaca Gita denilen Bhagavat Gita'dan (Tanrı'nın Ezgisi) alıntıladığı birçok metni Yunan, Hristiyan ve Müslüman uygulamalarıyla çok yerde karşılaştırıyor olması Birûni'nin ilkelerine olan bağlılığını ortaya koymaktaydı.

Birûni'nin aklının titizlikle bilimsel şekilde işlediği Hint edebiyatını ele alış şeklinden belli olmaktadır. Sanskritçe ve Hintçedeki çeşitli şiir türlerini listelemek Birûni'ye göre değildi. Bu sebeple vezin bazlı katı bir tipoloji oluşturmuş, ardından da bulgularını bir tablo hâlinde sunmuştu.[126] Bu tarz bir yaklaşımın edebiyat ya da diğer alanlardaki Hint başarılarının üzerindeki şüpheleri dağıtması bir yana okurun hiç ilgisini çekmeyeceğini fark etmişti. Dolayısıyla sürekli olarak olumlu noktaları vurgulamaktaydı. Örneğin Hindistanlıların suyu depolamak için taştan bir sarnıç yaptıklarını anlattığı noktada konuya müdahale ederek Müslümanların taşı kullanarak böyle şaheserler ortaya koyamadığını belirtmekteydi.[127] Bununla birlikte okurlarının hassasiyetini göz önünde bulundurarak övgünün dozunu arttırmıyordu. Mesela Buda'yı methederken Budistleri etmiyordu ya da Hint felsefesinden övgüyle bahsederken Hindistanlı filozoflardan aynı şekilde bahsetmiyordu. Böylelikle insanların hislerini göz önünde bulundurarak incelemesini canlandırmakta ama titizliğinden de asla ödün vermemekteydi.

Birûni ve Hint Bilimlerinde

Birûni'nin Hindistan'a olan ilgisi Hint bilimi üzerine çalışmasıyla ortaya çıktığından dolayı kitabına ilk olarak bu alanı titiz bir şekilde tetkik ederek başlamıştı. Bir görev bilinciyle Hint bilimi üzerine daha önce yapılmış olan çalışmaları listelemişti. Ardından da tüm bu çalışmaların neden yetersiz olduklarını açıklamıştı. Bazı Hint bilgelerin ilimlerini sadece ahmakları kandırmak için kullandıklarının farkında olan Birûni halkın cehaletinden yararlanan bilim adamlarını sert bir dille eleştirmekteydi. Ardından işe koyulmuştu. İlk olarak gökbilimini ele almış

125 A.g.e., Cl. 1, s. 4.
126 A.g.e., Cl. 1, s. 147.
127 A.g.e., Cl. 2, s. 144.

ve bu alandaki Hindistanlıların çalışmalarını başlıklar altında özetlemişti.[128] Ekinokslar ve "yeryüzünün kubbesi" gibi konuları detaylı ve eksiksiz bir şekilde anlatmaktaydı. Sanki sadece gökbilimcilerden oluşan bir kitleye anlatır gibi bir tavrı vardı. Bu noktada ve kitap boyunca Birûni oldukça üstün bir okur kitlesine hitap etmekteydi.

Birûni'nin sürekli olarak ilgisini çeken konuların başında astronomik olarak kesin olan bir takvimin geliştirilmesi vardı. Hint sistemlerindeki süre ve zaman kavramlarını bütün tafsilatıyla anlattıktan sonra değişik Hint takvim sistemlerini incelemeye başlamıştı. Her birini Orta Asya ve Batı'daki muadilleriyle karşılaştırıyor ve inanılamayacak derecede hatasız olan Hint sistemlerinin en iyisini buluyordu. Bu meseledeki mihenk taşını oluşturan uzun ve detaylı tablolardı. Bu tablolarda kendisinin Hint takvimleri üzerine çalışıp büyüleyici biçimde on ikinci basamağa kadar uyguladığı verilerle elde ettiği sonuçlar yer almaktaydı.[129] Bilgisayarın olmadığı bir dünyada bu başarıdan da öteydi.

Bunun doğal sonucu olarak Hint ağırlık ve ölçülerine dair inanılmaz derecede ayrıntılı bir tetkik yapmıştı.[130] Bu bölümlerde Birûni bir kez daha her zaman olduğu gibi bir ansiklopedist gibi hareket etmişti. Bunun dahası vardı. Buradan Hint matematiğinin incelenmesine geçecekti. Pi sayısının değerinin Hint hesaplamalarında nasıl yapıldığını anlatan ayrı bir yazı daha yazacaktı.

Zaman ve İnsanoğlunun Tarihi

Birûni'nin zamanı tam ölçebilme arzusu oldukça modern bir arzudur. Bilimsel düşüncesinin son derece sofistike gövdesini oluşturan temel meselelerden biri budur. Daha geniş bir astronomik meseleyse insanoğlunun tarihinde zaman sorusuydu. Bu mesele söz konusu oldu mu karşımıza masasında oturan, asabi hatta öfkeli bir Birûni çıkmaktadır. Bunun sebebi Hintlerin insanoğlunun tarihi konusundaki geçiştirici açıklamalarıdır. "Maalesef, Hintler eşyanın tarihî düzenine ilgi duymamaktalar . . . ve bilgi vermeleri için sıkıştırıldıklarında ve işi kıvıramayacaklarını anladıklarında hemen hikâyeler anlatmaya başlıyorlar," diye söylenmekteydi. Hintlerin tarihler konusunda "işe yaramayacakları"

128 A.g.e., Cl. 1, Bl. 14.
129 A.g.e., Bl. 35.
130 A.g.e., Bl. 15. Zaman hakkında bkz., Cl. 2, Bl. 1-3.

kanaatine varmıştı.[131] Gita tarihlerle doluydu ama hiçbirisi evrensel bir zaman sisteminde kullanılamazdı. Kendisinin insanî bir içgüdü olarak gördüğüne bu denli ilgisiz kalınmasına şaşıran Birûni, Hindistan'ın hem ilahî hem de insanî tarih literatürünü Orta Asya, Yunan ve Arap kronoloji anlayışına göre yeniden değerlendirmeyi kendisine vazife edinmişti. On dört ondalık noktalara kadar çalışılmış tablolarla süslü analizi ya yılların ya da geniş bir araştırmacı takımının eseriydi.

Kültür Olarak Din

Birûni Hint biliminin derinliklerine daldıkça önceleri gerçeklik anlayışını şekillendiren Yunan-Roma dünya görüşünden tamamıyla farklı bir şeyle karşı karşıya olduğunu fark etmişti. Şaheserinin asıl görevi bu farkı ifşa etmek ve Hintlerin yaklaşımının kökenlerine inmekti. Birûni'ye göre Hint medeniyetinin belirleyici gerçekliği, kitabında geniş bir bölüm ayırdığı, Hinduizm idi.

Birûni'den önce sadece birkaç yazar bir başka kültürün derinlerdeki köklerini ortaya çıkartma yoluna gitmişti. Bir başka dini, hele de kendininkiyle böylesine derin bir anlaşmazlığı olan bir başka dini kimse enine boyuna incelememişti. Kısmen yapanlar da bu kadar başarılı değillerdi. Görev çok hassastı. Gökbilimi ya da matematik konularından farklı olarak Birûni hitap ettiği kitlenin anlattığı meseleye dair en ufak bir fikrinin dahi olmadığını biliyordu. Daha da kötüsü, bizzat konunun, kendi inançlarının mutlak manada doğru olduğuna ve geri kalan inançların hepsinin farklı derecelerde cehalet, ifsat ve sapkınlıkları temsil ettiklerine inanan okurları için nefret edilesi olduğunun farkındaydı.

Burada eğitime ilişkin korkunç bir zorluk söz konusuydu. Konuyu öyle bir sunmalıydı ki bir şekilde okurlarına meseleyi *aslında* bildiklerini göstermeliydi. Odak noktası okurlarının ne bilmek *zorunda* oldukları ya da ne bildiklerini *zannettikleri* olmamalıydı. Birûni bu zorluğun üstesinden pekâlâ gelebilmişti. Elindeki anahtar kendisinden önceki sözde antropolog ya da sosyologlardan çok daha sofistike bir şekilde uyguladığı karşılaştırmalı yöntemdi. Sürekli olarak Hindu inanç ve uygulamalarıyla okurlarının bildiği diğer dinlerinki arasında paralellikler kurmaktaydı. Mesela varlığın çoklu mertebelerini ifade eden Hindu

131 A.g.e., Cl. 2, s. 10-11; Khan, "Al-Biruni and the Political History of India," s. 111.

kavramını nasıl anlatabilirdi? Birûni sakin bir şekilde okurlarına şöyle bir açıklama sunmaktaydı: "Kendi dinleri açısından bu gelenekleri Yunanların gelenekleriyle mukayese ederseniz Hindu sisteminin ne denli tuhaf olduğunu fark edeceksinizdir." [132]

Bölüm boyunca Hinduizm ile İslamiyet öncesi Arapların, Hristiyanların, Müslüman sufîlerin, Yahudilerin ve ortodoks Müslümanların inançları arasındaki benzerlikleri öne çıkartmaktaydı. Çok nadiren bu tavrından vazgeçiyor ve belli bir öğretinin tuhaf görünmekle beraber en azından ciddi bir düşünce gövdesiyle rasyonelleştirilebileceğini bildirmekteydi. Aynı şeyi yabancı okurlara garip gelebileceğini kabul ettiği ama en azından "hem çok ayrıntılı hem de çok zekice" teorilerle desteklenebilecek olan Hintlerin astroloji ve kozmik hadiseler hakkındaki görüşleri için de yapmaktaydı.[133]

Konuya ilişkin o dönemde yaygın olan bazı haklı önyargılara da doğrudan cevap vermek gerekliydi. Bu önyargıların çoğu daha önceki yazarların Orta Asya ve Arap dünyasında yaydıkları yılan oynatıcıları, putperestler ve batıl inançlar yüzünden çıkmıştı. Orta Asya entelijansiyasının en tepesindeki isim olarak konuşan Birûni düşünmeden yapılan eleştirilere karşı çıkmaktaydı. Anlatılanların bir kısmı doğruydu ama Hindistan'da ya da bir başka yerde entelektüellerin dinî inançlarını eğitimsiz kitlelerinkilerden ayırmak gerekirdi.[134]

Bu noktadan hareketle Birûni anlaşılamayan bu batıl inançların bir kısmının mantıklı açıklamalarını yapmaya başlamıştı. Mesela Hint yılan oynatıcıları meselesini anlatmak için bu kimselerin ilginç müziklerini Orta Asya'da dağ keçisi avı esnasında çıkartılan garip seslerle karşılaştırmıştı. Birûni'ye göre bu sesleri çıkartanların kuşların ve diğer hayvanların çıkarttıkları sesleri duymaya alışmış olan insanlar oldukları hatırlandığında her ikisi de anlaşılabilirdi.[135]

Birûni putperestlikle ilgili olarak da benzer bir tahlil yapmaktaydı. İslam'ın insan tasviri yapılmasına getirdiği yasaktan ötürü bu konuda hassas davranmaktaydı ama ipleri eline alarak putperestliğin kökeninde

132 Biruni, *Alberuni's India*, Cl. 1, s. 111.
133 A.g.e., Cl. 2, s. 211 vd. ve 234.
134 Bkz., Yohanan Friedmann, "Medieval Muslim Views of Indian Religions," *Journal of the American Oriental Society* 95, 2 (Nisan–Haziran 1975), s. 215.
135 Biruni, *Alberuni's India*, Cl. 1, s. 195.

ölmüş olanların anısını yaşatmak arzusu olduğunu anlatmaktaydı.[136] Bu şereflendirme süreci putları yapanlara, ardından da daha kısa bir yol olmasından ötürü putların kendisine ulaşmıştı. Son olarak Hinduların putlar üzerinden bu putların yapıldığı malzemeleri değil, bunları yapanları onurlandırdıklarını söylüyordu.[137]

Birûni Hindu ilahlarının çok türlülüğünü izah ederken farklı bir yol izlemişti. İbranice, Yunanca ve Arapçada "tanrı" kelimesinin kullanımını yöntem açısından incelediğinde bu diller arasında çarpıcı benzerlikler keşfetmişti. Bunun üzerine Hinduların her anlamda gerçekten tek tanrılı olduklarını ve tapınaklarındaki ilah kalabalığının bütün dinlerin kabul ettiği tanrının farklı tecellilerini yansıtmanın bir yolu olduğunu ileri sürmüştü.[138]

Hinduizm'deki reenkarnasyon ve tenasüh (ruhun bedenler arasında dolaşması) kavramları dikenli araziydi, zira bu kavramlar üç İbrahimî dinin de mensuplarının ortak algısına doğrudan aykırı düşmekteydi. Bunların üstesinden gelmek için sarf ettiği çaba Birûni'yi modern zamanlar öncesi insanoğlu ve tabiatla ilgili en cüretkâr düşüncelerin sonucu olarak ortaya çıkan bir arayışa sürüklemişti. İlk sorusunu ima yoluyla sormaktaydı: Nüfus artışı ve zamanın geçmesiyle sayıları gittikçe artan ölümsüz ruhlara ne oluyordu? Müslümanlar ya da Hristiyanlar bu sürecin sayının katlanarak arttığını iddia ediyorlardı. Birûni'nin şüpheleri vardı. Bütün canlı organizmaların kendilerini yeniden var etmek için var güçleriyle mücadele ettiklerini gözlemlemişti. Fakat tabiatta hiçbir şeyin sonsuza kadar çoğalamayacağını düşünüyordu. Bu sebeple "dünya hayatı tohumların bitmesine ve döllenmeye bağlıydı. Her iki süreç de zaman içinde artıyordu ve dünya sınırlı olmasına karşın bu artış sınırsızdı."[139]

Birûni'nin birkaç cümleyle sorduğu bu soruyu sekiz yüz sene sonra *An Essay on the Principle of Population* (Nüfus İlkesi Üzerine bir Deneme) isimli eserinde İngiliz rahip ve araştırmacı Thomas Malthus

136 A.g.e., Bl. 11.

137 A.g.e., Cl. 1, s. 121.

138 A.g.e., Cl. 1, s. 32-39; W. Montgomery Watt, "Al Biruni and the Study of Non-Islamic Religions," içn. *Al-Biruni Commemorative Volume*, s. 416.

139 Biruni, *Alberuni's India*, Cl. 1, s. 400-401. Malthus için bkz., Arvind Sharma, *Studies in Alberuni's India* (Wiesbaden, 1983), s. 100–101.

(1766-1834) da soracaktı. Birûni somut ve cesur bir cevap verecekti. Sürekli artan nüfus bir seleksiyon süreci yaşanmadığı takdirde sürdürülebilir olmaktan çıkacaktı. Kitabının başka bir yerinde salgın hastalıkların ve tabii afetlerin demografik etkisini tartışmaktaydı. Bunların çok sayıda insanı öldürebileceğini ve böylelikle nüfusun boyutunu yeniden düzenleyebileceklerini biliyordu. Fakat bu tarz felaketlerin herkesi aynı derecede etkilemesinden ötürü bütün türler üzerinde gitgide zayıflatıcı bir tesir de oluşturabilirlerdi. Tabiat kendi hâline bırakıldığında kimin hayatta kalacağına dair bazı tercihlerde bulunmaktaydı: "Tabiat . . . [canlı organizmalar arasında] ayrım yapmaz, çünkü bütün şartlar altında tabiatın hareketleri tek ve aynıdır. Ağaçların yapraklarının ve meyvelerinin çürümesine izin vermektedir. Böylece tabiat ekonomisinde üretmek istedikleri neticeye ulaşmalarını engellemektedir. Bunları yok etmektedir ki başkalarına da yer açılsın."

Malthus gibi Birûni de bu cümlelerinde tabiatı türlerin devamını sağlamak adına işe yarar olanı da yaramaz olanı da eşit bir şekilde cezalandıran kör ve katı bir efendi olarak telakki etmekteydi. Anlatımında bu noktaya kadar Birûni işe yarar olanın hayatta kalmak zorunda olduğu bir dünyadan bahsetmemekteydi. Bu acı gerçeği kabullendikten sonra çarpıcı karşı örnekler getirmekteydi. Bu örneklerin bazısında rasyonel seleksiyon formu kendini belli etmekteydi: "Çiftçi seçtiği ekininin arzu ettiği kadar büyümesine izin vermekte ve kalanını yolmaktadır. Ormancı mükemmel olduğunu düşündüğü dalları bırakırken diğerlerini kesmektedir."

Bunların rasyonel insanoğlunun işleri olduğu söylenerek mesele kapatılabilirdi. Ama tabiat da kimin hayatta kalması gerektiğine karar verirken bazı kıstaslara göre hareket etmekteydi: "Arılar kovanda sürekli yiyip hiç çalışmayan kendi türlerini öldürmektedirler." Bir diğer ifadeyle seleksiyon ilk bakışta görüldüğü kadar rastgele olmayabilirdi. Hangi bitki ya da hayvan türü olursa olsun, tahakküm etmesi muhtemel her şeyin nüfusunu ayrım yapmaksızın seyrelterek Maltusçu çöküşleri engellemek için müdahalede bulunmaktaydı. Hem insanoğlu hem de diğer yaşam formları seleksiyonlarını hayatta kalacak her bir organizmanın işe yararlığı ya da yaramazlığı üzerine inşa etmektelerdi: "Şayet dünya, üzerinde birçok canlıyla yok olursa ya da yok olmanın eşiğine gelirse sahibi ki bir sahibi vardır ve dünyanın her bir zerresinde

herkesi saran özeni aşikârdır, fazla sayıyı azaltmak ve kötü olanın önünü kesmek amacıyla bir elçi gönderir."[140]

Doğal seleksiyon böylece müşfik ve rasyonel Tanrı'nın sürekli ilgisi sayesinde çalışmaktadır. Birûni için "bütün eşya ilahî olduğuna"[141] göre bu durumda Tabiat doğal seleksiyonun uygulanmasıyla bütün yaşam formlarının devamlılığını teminat altına almakta olan Tanrı'dır. Aslına bakılırsa, bütün işleyişini anlasak da anlamasak da doğal seleksiyon canlı olan her şeyi düzenleyen temel ilkeydi. Bin sene önce Afganistan'da bu satırları kaleme alan Birûni bu noktaya ulaşmış olması bakımından Charles Darwin'in aynı sürece ilişkin tespitlerine çok yaklaşmıştı. Birûni'nin farkı Tanrı'nın âdeta bir çiftçi gibi fertleri ve türleri nihaî planıyla şekillenmiş, önceden belirli bir kıstas temelinde seçiyor olmasıydı. Darwin'in iddiasına göre ise bu kıstas seleksiyon sürecinin kendisi tarafından belirlenmekteydi.[142]

Birûni ile Victoria döneminde yaşamış olan halefi arasında önemli bir fark daha vardı: Birûni'nin türleri sabitti. Birûni canlı organizmaların korunmalarını ve sağlıklı bir şekilde devamlılıklarını sürdürmelerini anlatmak istiyordu. Asıl meselesi zaman içerisinde uğradıkları evrim değildi. Yaşayan türler arasında emsalleri olmayan birçok fosili gözlemlemiş olan Birûni evrimi görmezden gelmiyordu. Aslında uzun süre önce, zaman içerisinde meydana gelmiş olan büyük değişimleri izah etmek için bir jeolojik evrim teorisi ileri sürmüştü. Fakat iş canlı organizmalara geldiğinde döneminin ya da on dokuzuncu asra kadarki dönemin adamı olarak davranarak aynı şekilde bir mantık yürütmemişti.

Okurlarına böylesi devrimci nosyonları sunmasının ardından Birûni reenkarnasyon ve tenasüh kavramların bir tür korumacı ekolojiyi insan ruhuna da uyguluyor olmalarından ötürü asla anlamsız olmadıkları sonucuna varmaktaydı. Konuyu zenginleştirmek adına bu kavramların sadece Hinduizm'de değil, aynı zamanda okurlarının yakından tanıdıkları Müslüman sufilerin düşüncesinde de var olduğunu eklemekteydi.

Hindu ritüelleri Birûni'nin dikkatinden kaçmamıştı. Bunları izah ederken ne mukaddes metinlere ne de sonraki Hindu düşünürlere müracaat etmişti. Bunun yerine bu ritüelleri klasik Yunan diniyle

140 Biruni, *Alberuni's India*, Cl. 1, s. 400–401.

141 Alıntılayan, Sharma, *Studies in "Alberuni's India,"* s. 7.

142 Bu kısım için Waseda Üniversitesi'nden Dr. Nathan Camillo Sidoli'ye müteşekkirim.

kıyaslayarak ve uygulanabilir olduklarını göstererek makul bir zemine oturtmaya çalışmaktaydı. Bu sayede ölülerin yakılması konusunda Hindularla Homerik Yunanlar arasında pek bir fark olmadığını belirtmekte ve her iki yerde de bu ritüelin yaratılışın birliği inancına dayandığını söylemekteydi.[143] Hinduların et yememesi hususu da rasyonel ekonomi dâhilinde açıklanabilirdi, zira "inek insanoğluna yükünü taşıyarak, toprağını sürerek ve süt temin ederek hizmet etmekteydi."[144]

Hinduizm'deki oruç tutma, zekat verme ve mukaddes yerleri ziyaret edip hacı olma emirleri İslam'dakilerle gayet benzerdi. Bu sebeple Birûni bunları ilahiyat bağlamında açıklamaya lüzum görmeyip bu ibadetlerin nasıl gerçekleştirildiğine odaklanmıştı. Üçünün de sağlığa ve müşterek refaha katkı sağladığı kesindi. Fakat Hinduizm'de bu ibadetler ilahî bir emir olarak görülmeyip mecburî tutulmamaktaydı.[145] Bir diğer ifadeyle Hindu dini rasyonel davranacakları hususunda insanlara güvenmekteydi. Birûni açıktan açığa söylemese de bu üç ibadeti zorunlu kılan ve uygulanmaları için hukuku kullanan İslam ile bir karşılaştırma yapmaktaydı.

Birûni'nin Hinduizm, İslam ve Mahmut Hakkındaki Düşünceleri

Birûni'nin *El-Hind*'indeki Hinduizm ve Hint kültürüne dair çizdiği resim oldukça karmaşık, teferruatlı ve ölçülüdür. Ele aldığı meselelerde hayran olduğu birçok nokta vardı ama tarafgirlikten kesinlikle kaçınmaktaydı. Hemen her yerde romantik bir "ötekilik" bulan Oryantalist bir gözlükle de bakmamaktaydı. Dengeli olmak adına delilleri çarpıtmak manasına gelebilecek bir yansızlığı da amaçlamamaktaydı. Analizlerinin en isabetli şekilde olmasını arzulamaktaydı. *El-Hind*, getirdiği bakış açısı ile kültür ve toplumun bilimsel olarak çalışılmasına önemli bir mesafe kat ettirmiş olan araştırmacı bir hezarfenin eseriydi.

Kitap boyunca tarafsız davranan Birûni okura, kadim Yunanları, Arapları ve Orta Asyalıları meşgul etmiş olan aynı felsefî ve bilimsel sorunları kendisine has tarzıyla ele alan oldukça yaratıcı bir medeniyet resmi sunmaktaydı. Birûni'ye göre insanlığın bir olduğu kanaatindeydi. Bunu asla açıkça söylemiyor ama hemen her sayfada ima ediyordu.

143 Biruni, *Alberuni's India*, Cl. 2, s. 167–68.

144 A.g.e., Cl. 2, s. 152.

145 A.g.e., Cl. 2, s. 149 vd. ve 172 vd.

Kendi görüşlerini perdelemek söz konusu olmadığı müddetçe Birûni'nin dünyasında "biz" ve "onlar" yoktu, çünkü bütün insanlığın karşılaştığı sorunlar aynı, getirdikleri kültürel çözümler farklıydı. Bu açıdan Aristo'yu hatırlatmaktaydı ama ana akıma mensup birçok Müslümanla kesin olarak ayrılmaktaydı. Birûni'yi eleştirenler sözde İslamî rönesansta tam bir hümanizmin olup olmadığını sorgulayanlara destek vermektedirler.[146] Fakat Birûni bizzat *El-Hind*'de tam bir Müslüman hümanist olarak karşımıza çıkmaktadır. Okurlarına Hint kültürünün ve düşünürlerinin farklı olduklarını ama çözmeye çalıştıkları meselelere bakıldığında Müslüman okurlarla irtibatsız olmadıklarını söylemekteydi. Son kertede eşitlerdi.

Tam da bu sebepten neden Hinduların Müslümanlardan bu kadar çok nefret ettikleri sorusundan kaçamazdı.[147] Bu soruya cevap verirken Birûni okurlarına Müslümanların Hindulara karşı yürüttükleri cihatları ve kazandıkları fetihleri hatırlatıyordu. Bu savaşlar esnasında yaşanan vahşeti ve sonundaki yağmaları lafı hiç dolandırmadan anlatıyordu. Kur'an "dinde ikrah (zorlama) yoktur," diyordu ama Hinduların gördüğü başka türlüydü.

Bu bilgiyi verdikten sonra Birûni kast sistemi dâhilindeki Hint kitlelerinin, denilene göre İslam'ın alamet-i farikası olan eşitlikçiliği neden kucaklamadığını sormaktaydı. Birincisi, bunun sebebinin İslam'a geçildiği takdirde, aynı İslam'dan başka bir dine geçildiğinde olduğu gibi, cezasının ölüm olması korkusu olduğunu belirtmekteydi. Fakat Hindu kitaplarının irtidad (dinden dönme) meselesinde Kur'an'a göre çok daha ılımlı olduğuna da dikkat çekmekteydi. Bu meseleyi devam ettirmemişti. Ardından Hindistan'ın İslam'ın hâkim olduğu bölgelerinde kast sisteminin daha da güçlendiği ve pekiştiği iddiasına yer vermekteydi.[148] İslam'ın bir aydınlanma getirdiğindense bahsetmiyordu. Aksine Hindistan'daki Müslümanların bilimin din tarafından saptırıldığından söz

146 Bu noktadaki hümanizm hakkında bkz., B. Spuler, "Hellenistisches Denken im Islam," *Saeculum* 5 (1954), s. 154 vd.; Gardet, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, s. 273 vd.; Joel L. Kraemer, "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study," *Journal of the American Oriental Society* 104, 1 (1984), s. 135.

147 Biruni, *Alberuni's India*, Cl. 2, s. 104.

148 Arvind Sharma, "Alberuni on Hindu Xenophobia," içn. *Studies in "Alberuni's India,"* s. 127–28.

etmekteydi. Bunun farkına varan Hindistan'ın büyük entelektüelleri Müslümanların kontrolüne geçen bölgelerden kaçmışlardı.[149]

Bu tartışma Birûni'yi hamisi olan Gazneli Mahmut'un rolüyle karşı karşıya getirmişti. Beyhakî hariç saraydaki diğer tarihçiler Mahmut'un Hindistan'a düzenlediği akınları kendini İslam adına feda eden bir kahramanlık hikâyesi olarak anlatmaktalardı. Birûni meseleyi daha iyi biliyordu ve demek istediğini nadiren mecazî bir anlatımla dile getirmekteydi. Lafını hiç sakınmadan Müslümanların (yani Mahmut'un) yakın zamanlardaki fetih savaşlarının her yeri mahvettiğini bildirmekteydi.[150] "Mahmut ülkenin bütün refahını yok etti ve orayı öyle bir dağıttı ki Hindular çöldeki kum tanecikleri gibi etrafa saçıldılar. . . . Geriye kalanlar da hâliyle bütün Müslümanlara karşı bir nefret beslemektedirler," diye yazmaktaydı.[151] Refah ortadan kalkınca kast sistemi daha da güçlenmişti ve en iyi zihinler sürgün edilmişlerdi. Bu durumda Hinduların Müslümanlardan nefret etmemeleri beklenemezdi.

Mahmut'un Birûni'nin hamisi olduğu düşünüldüğünde bu bilim adamının Mahmut'a ve Hindistan'a karşı cihadı bu kadar sert bir dille eleştiriyor olması gerçekten çarpıcıydı. Daha önce Hint kitlelerin cahil, bazı idarecilerinin onlardan da cahil olduklarını belirtmiş olmasına karşın Mahmut'un kılıcını enselerinde hisseden birçok Hindu lideri methediyor, hatta bazılarını ahlak ve cesaret timsalleri olarak değerlendiriyordu.[152]

Fakat sorular kesilmiyordu: Hindular neden kaybetmişlerdi? Bu noktada Birûni herhangi bir modern siyaset bilimcinin anlayabileceği bir görüş sunmaktaydı: Mahmut kazanmıştı, çünkü emir-komuta zinciri tamamıyla merkezîleşmişti. Oysa Hintlerin politikasının belirleyici unsuru büyük ölçüde adem-i merkeziyetçilik ve özerklikti.[153] Barış zamanında erdem olan savaş zamanında zafiyete dönüşmüştü.

El-Hind'in giriş kısmında eserin Hint ilim ve irfanın büyük başarılarından bazılarına değineceği, Hinduizm'in Hint entelektüel hayatına ve medeniyetine yaptığı ana katkıyı ele alacağı ve yazarın bunları bir "cedelci" (*polemicist*) olarak değil bilim adamı olarak yapacağı

149 Biruni, *Alberuni's India*, Cl. 1, s. 22.
150 A.g.e., Cl. 1, s. xi-xii.
151 A.g.e., Cl. 1, s. 22.
152 A.g.e., Cl. 2, s. 12-13.
153 Khan, "Al-Biruni and the Political History of India," s. 113.

belirtilmekteydi. Bir bütün olarak incelendiğinde kitabın bunlardan daha fazlasını sunduğu görülmektedir.[154] Yazar bir konu hakkında, çoğu kez yaptığı gibi, "asla emin olmadığını" ya da bilmiyor olmalarını basit bir şekilde "bilmiyorum" şeklinde ifade etmeyi reddedenleri yerden yere vurduğunda[155] okurlar titiz bir araştırmacı, anlayışı kuvvetli bir kültür klinisyeni ya da, bugün rahatlıkla söyleyebileceğimiz üzere, sosyal bilimlerin büyük bir ismi ile karşı karşıya olduklarını anlayabiliyorlardı. Hem karşılaştırmalı yöntemi hem de uluslararası perspektifi itibariyle *El-Hind* zamanının çok ötesinde çığır açıcı bir eserdi. Biyografisini yazanlardan birisi Birûni için Müslüman ilminin "en şahane abidesi" derken pek de mübalağa etmiş sayılmazdı.[156]

Coda (Karar Sesi)

Mahmut'un ölümünden kısa bir süre önce sadık şairlerinden Mervli Umare şu ilginç mısraları kaleme almıştı:

> Gururlanma, dünya sana muhteşem olma fırsatı vermişti
> Nice muhteşem kimseler geldi de yerin dibine geçirdi dünya onları
> Dünya bir yılana benzer ki sahibi kudreti kendi elinde bilir
> Fakat günü geldi mi sahibine öldürücü ısırığı atacak olan dünyadır.[157]

1030 senesinde Gazneli Mahmut sıtmadan ölmüştü. Son nefesine kadar açgözlülüğünden bir şey kaybetmeyen Mahmut'un son taleplerinden biri, mücevherlerinin parıltıları belli olacak şekilde önünde sergilenmesiydi.[158] İnsan gayretlerinin beyhudeliği ve hayatın faniliği hakkında bir şiir yazmış olabilir miydi? Bu ilginç iddiayı dönemin vakanüvislerinden biri ortaya atmıştı[159] ama ölüm döşeğinde böyle bir itiraf duyulduğu vaki değildi. Bilinen ise Mahmut'un ölümünden sonraki yedi sene içinde krallığının çoğunun dağılmasıydı. Bunun sebebi de yükselen bir diğer Türkî güç, Selçuklulardı. Mahmut'un oğlu Mesut Gazne geleneğini devam ettirerek tevarüs ettiği zenginlikleri Gazne ve Leşker-i

154 Biruni, *Alberuni's India*, Cl. 1, s. 7.
155 A.g.e., Cl. 1, s. 77.
156 Alıntılayan Goodman: Frank Peters, *Avicenna*, s. 23.
157 Jackson, *Early Persian Poetry*, s. 54.
158 Nazim, *Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, s. 124.
159 Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, s. 118.

Bazar'daki müsrif saray hayatını sürdürmek ve Utbi ve Beyhakî gibi tarihçilerle Unsurî ve Sistanî gibi şairleri desteklemek için kullanmıştı.

Mahmut'un ölmesi Birûni'nin bu üretken dönemine ket vurmamıştı. Hayatını kendisinden beklenenleri karşılayamayarak babasını öfkelendirmekle geçirmiş ve içki ve eğlenceye düşkün olan Mesut, kendisine bilimin ve özellikle de Birûni'nin destekçisi rolünü biçmişti. Birûni sarayda müneccimbaşılık görevini ifa ederek ve Gazne'de yaşayanların Mekke'ye tam yönelebilmeleri için kıble üzerine bir risale yazarak yeni efendisini memnun etmişti.[160] Bu görevleri esnasında Birûni uzun süredir üzerine çalışmakta olduğu *Tahdid-ü Nihayati'l Emâkin li Tashih-i Mesâfâti'l Mesâkin* (Jeodezi) isimli eserini tamamlayabilmişti. Bu eserde yer çekimiyle ilgili öncü analizler ve Kur'an ve İncil'deki bilimsel kavram ve çelişkilerin sinsi eleştirileri vardı.[161]

Gençliğinde başladığı bir araştırmayla ilgili de bir eser tasarlamıştı. Gölgelerin fizikî varlıkları ve ışıkla olan ilişkilerini ele alıyordu. Buradan hareketle gölgelerin jeodezi ve gökbilimi çalışmalarında kullanımlarıyla ilgili yenilikçi teklifler getirmişti.[162] Burada, her zaman yaptığı gibi, önemli noktaları alakasız gibi duran tartışmaların ortasına bırakıyordu. Örneğin, doğrudan kutup koordinatlarının kullanımına ilişkin tahminde bulunuyor ve aynı zamanda hızlanmada düzensiz hareket olduğunu söylüyordu. Gölgelerin Orta Asya ya da İran resminde ortaya çıkmasından önce titiz bir bilimsel çalışmanın konusu hâline gelmiş olması gariptir. Son olarak, tüm bu faaliyetleri yaparken, Birûni bir şekilde Mahmut'un saltanatının tarihi hakkında uzun bir eser yazmak için de vakit bulabilmişti. Maalesef bu eser bugüne ulaşmamıştır.[163]

İçerdiği gökbilimi ve matematik bilgisiyle bilim tarihine damga vuran Birûni'nin bir diğer eseri de *El-Kanun El-Mesudî* (*Canon Masudicus*,

---

160 David A. King, "Astronomy and Islamic Society: Qibla, Gnomonics and Timekeeping," içn. *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, Cl. 1, s. 141 vd.

161 Bulgakov, *Zhizn i trudy Beruni*, Cl. 1, s. 143–86.

162 A.g.e., Cl. 1, s. 155-57. Bu eser yirminci asra kadar bilinmemekteydi. İlk ortaya çıkartan: E. S. Kennedy, *The Exhaustive Treatise on Shadows*, 2 Cl. (Halep, 1976); ayrıca bkz., Mary-Louise Davidian, "Al-Biruni on the Time of Day from Shadow Lengths," *Journal of the American Oriental Society* 80, 4 (Ekim–Aralık 1960), s. 330–36; ve van Brummelen, *The Mathematics of the Heavens and the Earth* (Princeton, 2009), s. 149–54.

163 Khan, "Al-Biruni and the Political History of India," s. 90.

Mesudî Kanunu) idi. 1031 ilâ 1037 seneleri arasında tamamladığı esere, yeni sultana ithafen, bu ismi vermişti. Bu muhteşem eser gökbilimini, matematik ve trigonometrinin ilgili alanlarını İbn-i Sina'nın *Kanun*'unda tıbbı ele alışı gibi oldukça kapsamlı değerlendirmekteydi. Aslına bakılırsa Birûni eski düşmanının on sene önce tamamladığı (1025) *El-Kanun Fi't Tıb* (Tıbbın Kanunu) isimli kitabına karşılık olarak kendi eserine de *Kanun* ismini vermişti. Bu şaheser için Mesut bir fil dolusu gümüş göndermişti ama Birûni kibarca bu hediyeyi reddetmişti.[164]

Hem gökbilimi ve matematikle ilgili alanlar ansiklopedisi hem de ömürlük bir araştırmanın mahsulü olan *El-Kanun El-Mesudî* Arap dilindeki orta çağ gökbilimini zirveye taşımıştı. Sonrasında gökbiliminin düşüşe mi geçmiş olduğu yoksa asırlar boyu önemli eserler verilmeye devam mı edildiği, George Saliba'nın da belirttiği üzere, gökbilimini orta çağda en yüksek noktaya taşıyanın Afganistan'da tek başına çalışmalarını yürüten Birûni olduğu gerçeğinden daha önceli değildir.[165]

On bir ciltten oluşan *El-Kanun El-Mesudî* sırasıyla şu meseleleri ele almaktaydı: Farklı milletlerin takvimleri ve bu takvimlerin astronomik temelleri, dairenin mahiyeti, tutulma dairesinde bir nokta olarak görülen sabit yıldızların ve güneşin matematiksel astronomisi, karadaki enlem ve boylamın matematiksel değerlendirmesi, güneş ve ayın hareketleriyle tutulmaları, beş gezegenin hareketleri.[166] Birûni bu devasa eseri boyunca tek bir konuya olan odaklanmasını sürdürmüştür: Batlamyus ve sisteminin değişmez kabul ettiği bu alanlardaki sayısı azımsanmayacak kadar çok olan kural dışı durumlar. Bu istisnaları hayatı boyunca yaptığı gözlemler (beklenmeyen değişimleri ortaya çıkaran aynı konu üzerindeki çalışmalarını tekrar tekrar yapıyor olması), diğer Orta Asyalı ve Arap bilim adamlarının çalışmaları ve başta Hindistanlılar olmak üzere başka bilim adamlarının topladığı deliller sayesinde tespit etmişti. Her konuda Birûni, Thomas Kuhn'un "normal bilimler" diye tabir ettiği alanlarda derinleşiyor ve böylece bilimsel devrimlerin temeldeki

---

164 Said ve Khan, *Al-Biruni*, s. 95.

165 Biruni, *Alberuni's India*, Cl. 1, s. xliii. Orta çağdaki Arapça gökbilimi eserleri için bkz., Saliba, *A History of Arabic Astronomy* (New York, 1994).

166 Abu Rayhan Muhammad b. Ahmad al-Biruni, *Al-Qanunu'l-Masudi (Canon Masudicus), ed. Ministry of Education, Government of India*, 3 Cl. (Haydarabad, 1955), Cl. 1, s. 3; Bulgakov, *Zhizn i trudy Beruni*, Cl. 2, s. 244 vd.

müsebbipleri olan "anomalileri" (kuraldışılıkları) tespit ediyor ve serinkanlı bir şekilde tahlil ediyordu.

Birçok alanda böyle yaptığı ortadadır ama Birûni'nin, Batlamyus'un jeosantrik (yermerkezli) sistemine getirdiği yorum daha bir çarpıcıdır. Yeryüzünün sabit olduğu, yani hareket etmediği iddiasına ilişkin ikna edici bir delil olmadığını tartışarak işe başlayan Birûni şöyle diyordu: "Dünyanın dönüyor olması hiçbir şekilde gökbiliminin kıymetini azaltmaz, zira gökbilimine konu olan bir şeyin bütün tezahürleri pekâlâ bu teoriyle olduğu gibi bir başkasıyla da izah edilebilir," (yani hareketsiz bir dünya).[167] Böylesine cesur yorumlar yapabilmesinin imkân sağlayan bugün İran-Afganistan sınırında kalan bir kentten olan bir düşünürdü. Hem gökbilimci, hem matematikçi hem de astrolog olan Ebu Said el-Siczî (945?-1020)[168] birçok yerde bulunmuş ama eserlerinin çoğunu Belh hükümdarına ithaf etmişti. Siczî ile irtibat kuran Birûni sonunda Siczî'nin dünyanın döndüğünü kanıtlamak üzere tasarladığı yeni usturlaba kavuşabilmişti.

> Ebu Said el-Siczî'nin yaptığı o basit usturlabı sonunda gördüm... Şekil itibariyle gemiye benzeyen bu usturlabı çok sevdim, çünkü bazı insanların doğru olduğunu düşündüğü bağımsız bir ilkeden yola çıkarak yapılmıştı. Bu ilke gök kubbeninkinden ziyade [yani güneşin] dünyanın doğuya doğru olan görünür hareketinin kesinliğiydi. Yemin ederim ki bu tahlil etmesi ya da çözmesi zor bir belirsizliktir. Çizgiler ve düzlemlerle hareket eden geometriciler ve gökbilimcilerin bu [teoriye] itiraz etmeleri mümkün değildir. Fakat, neticede ortaya çıkan hareketin dünyaya mı [güneşe] mi ait olduğuna bakılmaksızın onların çalışmalarıyla uyuşması da mümkün değildir.[169]

Meseleyi fizikçilere bu teoriyi ya kabul etmeleri ya da çürütmeleri yönünde bir çağrıda bulunarak bitirmişti. Bu sırada Birûni güneşin metafizik ya da mitolojik kimliğiyle ilgilenmemekte ve kendine ait bir

167 A.g.e., Cl. 1, s. 5.

168 Siczî hakkında bkz., Glen van Brummelen, "Sizji," içn. *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, ed. Thomas Hockey vd. (New York, 2009), s. 1059.

169 Biruni, *Al-Qanunu'l-Masudi (Canon Masudicus)*, Cl. 1, s. xviii. Daha yeni bir tercüme için bkz., Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History*, s. 74.

çapı ve dünyadan belli bir uzaklığı olan sıcak bir somut cisim olduğunu onaylamaktaydı.

Ardından dünyanın uzaydaki hareketi meselesine dönmüştü. Jeosantrik ilkeyi elinde tam bir kanıt olmamasına rağmen doğrudan reddeden Râzî'nin aksine Birûni bu teoriyi tereddütle de olsa alakalı görüp kabul etmiş ama güneş merkezli sistemin de mümkün olabileceğini belirtmişti. 1037 senesinde jeosantrik sistemin en az güneş merkezli sistem kadar muhtemel olabileceğini söyleyebilen çok az kimse olduğu notunu düşmek gerekir. Ardından bir gökbilimci olarak her iki teoriyle de hareket edebileceğini ve son olarak da fizikçilerin bu teoriyi ya ispat etmeleri ya da çürütmeleri gerektiğini söylemişti.[170] Yine şu noktanın üzerinde durmak gerekir ki Birûni'nin asıl meselesi dünyanın sabit yahut hareket hâlinde olduğunu ispatlamak değil matematiksel bir perspektiften bakıldığında aralarında bir fark olmadığını gösterebilmekti. Kadim zamanlardan beri bu böyleydi. *El-Kanun El-Mesudî*'nin son bölümünde fizikçileri bu meseleyi daha geniş bir kapsamda ele almaları için teşvik etmekteydi.

Bu genel değerlendirmedeki tali meselelerden biri de Birûni'nin cesur bir çıkış yaptığı balistik meselesiydi:

> Bir şey yüksekten düştüğünde dümdüz aşağıya inmez. Belli bir eğim kazanır. . . . [Düşen bir nesne] iki türlü hareket eder: biri dünyanın dönmesine bağlı olarak dairevî hareket, diğeri de dünyanın merkezine [doğru] düşüyor olmasından ötürü düz harekettir.[171]

Kitabın kalanında kullanılmak üzere düzlem geometrisi ve trigonometrinin temellerini ortaya koyduktan sonra Birûni küresel geometride birçok yenilik ve değişiklik takdim etmişti. Bunlar doğrudan küresel gökbilimine uygulanabilecek tarzdalardı. Örneğin, Birûni trigonometri tablolarının ikinci derece ara değerlendirmelerini sunan ilk Müslüman bilim adamıydı.[172] Ayrıca gezegenlerin ivmelerini analiz etmek için yeni bir matematiksel yöntem önermekteydi.

---

170 Biruni, *Al-Qanunu'l-Masudi (Canon Masudicus)*, Cl. 1, s. xviii.

171 A.g.e., Cl., s. 248 vd.

172 Bazıları bu konudaki ilk Müslüman bilim adamının Horasanlı Ebu Cafer Muhammed ibn-i Hasan Hazinî (900-971) olduğunu söylemektedir.

Birûni daha sonra, bir kez daha, enlemi tespit etmek için boylamı bilinen bir yerdeki güneş saatinin gölgesinin ve zamanının kullanıldığı yeni yöntemini ileri sürmekteydi. Tek başına kıymet arz eden bu yenilik daha büyük bir keşfin ilk adımıydı.

Birûni Amerika'yı Keşfediyor

El-Kanun El-Mesudî'de Birûni Nandana'da dünyanın çevresiyle ilgili yaptığı araştırmalarının sonuçlarını toplamıştı. Ardından bütün bilinen coğrafî konumları bu isabetli bir şekilde ölçülmüş kara alanına uygulamaya başlamıştı. Birûni'nin bunu yapmak için bir başka dünya modeli mi yaptığını yoksa kağıt üstünde mi hallettiğini bilmiyoruz. Muhtemelen bir modele ihtiyaç duymamıştı. Nitekim artık hızla gelişen küresel geometri alanında ustalaşmıştı ve bir düzlemle küresel yüzeyin arasındaki gerekli uyarlamaları kolayca yapabilirdi. Enlem ve boylam listesi ilkine göre uzamıştı. Artık içinde sadece Hindistan'daki yetmiş yerin bilgileri vardı. Bunun yanı sıra Avrasya topraklarındaki binlerce yerin konum bilgisi mevcuttu.[173]

Birûni tüm bu bilgileri tam ayarlanmış daire şeklindeki dünya haritası üzerine aktarınca Afrika'nın batısının en uç noktasından Çin'in doğusunun en uç kıyısına kadarki Avrasya'nın kapladığı alanın dünyanın ancak beşte ikisine tekabül ettiğini fark etmişti. Bu durumda dünya yüzeyinin üçte ikisinde ne olduğu bilinmiyordu.

Bu devasa boşluğu açıklamanın en kolay yolu, kadim dönemlerden Birûni'nin zamanına kadar bütün coğrafyacıların yaptığı gibi, Avrasya'nın etrafında büyük bir "Dünya Okyanusu" olduğu fikrini ileri sürmekti. Bizzat Aristo'dan ders alan Büyük İskender Afganistan dağlarından İndus Vadisi'ne kadar ordusuyla beraber gitmişti. Bütün yolculuk boyunca aklında bu aceleci hipotez vardı. Buradan hareketle sürekli olarak Dünya Okyanusu'na ulaşmayı hedefliyordu. Fakat gördüğü karadan başka bir şey değildi.

Dünyanın üçte ikisi gerçekten de su muydu? Birûni bunu ihtimal dâhilinde değerlendirmiş olsa da mantık ve gözlem temelinde ele aldığında reddetmişti. Dünyanın üçte ikisine hayat vermiş olan kuvvetler ve süreçler geri kalanında neden varlıklarını hissettirmemişlerdi?

173 Biruni, *Al-Qanunu'l-Masudi (Canon Masudicus)*, Cl. 2, s. xxxiv.

Mantık yürüten Birûni Avrupa ile Asya arasındaki devasa okyanusun bir yerlerinde, o güne kadar bilinmeyen bir ya da daha fazla toprak veya kıtalar olduğu kanaatine varmıştı.

Mantık çerçevesinde adımlar atarak bu bilinmeyen kıtaların boş ve el değmemiş yerler mi olduklarını yoksa buralarda da mı insanların yaşadıklarını sormaya başlamıştı. Bu noktaya kadar Nandana'da yaptığı araştırmaya, kentlerin ve bilinen coğrafî özelliklerin boylamları hakkında topladığı ciltlerce bilgiye ve basit mantığa göre hareket etmekteydi. Daha ileri gitmek için boylamlarla ilgili bilgilerine dönmüştü. İnsanların geniş bir kuzey-güney hattı üzerinde yaşadıklarını belirtiyordu. Bu hat bugünkü Rusya'nın kuzeyinden Hindistan'ın güneyine ve Afrika'nın merkezine uzanmaktaydı. Bu hattın dünyanın yaşanabilir alanını temsil ettiğini kabul ederek bilinmeyen kıtanın ya da kıtaların bu hattın kuzey ve güney enlemlerinde yer alıp almadıklarını sorguluyordu.[174]

Buna cevaben bakabileceği başka bir saha araştırması yoktu ama mantık araçları elindeydi. Avrasya'nın aşağı yukarı dünyanın kemeri üzerinde olduğunu belirtip bunun muhakkak bir başka yerde de olmuş olabilecek güçlü süreçlerin bir neticesi olduğunu varsayıyordu. Dünya hakkında bilinen deliller bu bilinmeyen kıtanın en kuzey ve en güneydeki enlemler arasına sıkışmış olabileceğine dair bir malumat sunmamaktaydı. Avrasya ile benzerlikler kuran bir mantık izleyerek bu bilinmeyen kara parçalarında hayat olduğu kanısına varmıştı. Nitekim bu doğruydu. Kitabında "Doğuda ve batıda üzerinde *hayat olan toprakların* varlığını imkânsız kılacak bir şey yoktur. Ne aşırı sıcak ne de aşırı soğuk vardır . . . dolayısıyla dünyanın diğer tarafları suyla kaplı olan [bilinen] bölgelerinin ötesinde de bölgeler elbette ki vardır," diyordu.[175]

On birinci asrın başlarında Birûni Amerika'yı mı keşfetmişti? Bir taraftan bakıldığında, kesinlikle hayır denilebilir, çünkü hakkında yazdığı kıtaları hiç görmemişti. Buna karşın, İskandinavlar M.S. 1000'den hemen önce Kuzey Amerika'ya ayak basmışlardı ama ne bulduklarını anlamadıklarına hiç şüphe yoktur. Hatta Leif Ericson bu ormanlık kıyılara karşı o kadar kayıtsız kalmıştı ki bir daha asla gitmemişti. Üstelik seyahati hakkında ne bir şey anlattığı duyulmuş ne de daha sonraki İskandinav belgelerinde bir kayda rastlanmıştır. Yine de, şayet

174 *Al-Biruni and Ibn Sina*, s. 8.

175 Said ve Khan, *Al-Biruni*, s. 123–36.

İskandinav gemicilerin el yordamı ve kazara yaptıklarına "keşif" denilecekse, o zaman İngiltere'nin Bristol kentinden kalkıp Kristof Kolomb, John Cabot ve isimleri bilinmeyen diğer denizcilerin kahramanlıklarından ötürü elde ettikleri ödül kesinlikle Vikinglere verilmelidir.

Bununla birlikte Birûni de keşif tacını giymelidir. Bu tespitleri yapmasına imkân sağlayan kümülatif ve analitik süreç hiç yoksa, en az İskandinav denizcilerinki kadar övgüyü hakketmektedir. Kullandığı araçlar yelken ve kaslı kürekçiler eliyle yol alan tahta gemiler değildi belki ama dikkatlice gözden geçirdiği gözlemlerini, titizlikle derlediği sayısal verilerini ve sıkı bir şekilde yürüttüğü mantığını kullanmıştı. Sonraki beş yüz sene boyunca Avrupa ya da Asya'da hiç kimse dünyanın keşfi için bu denli titiz analitik araçlar kullanmayacaktı.

Vikinglerin keşfi de bir birikimin sonucuydu. Birkaç cesur maceracı önceki seyahatler hakkında duyduklarından yola çıkarak akıl yürütmüşlerdi. Fakat Birûni o dönemde konuyla ilgili bilinen ne varsa derleyerek bunun ötesine geçmişti. Kadim Yunanların ve Hintlerin bilgisine ve aynı zamanda orta çağdaki Arap ve Orta Asyalı meslektaşlarının çalışmalarına başvurmuştu. Dahası hacimli ve isabetli verileri elde etmek için yepyeni yöntemler ve teknolojiler geliştirmiş, ardından bunları matematik, trigonometri, küresel geometri ve klasik mantığın zorlu yöntemlerinin son araçlarıyla birleştirmişti. Diğer araştırmacıların bulgularını test edeceği ve düzelteceği bilinciyle varsayım şeklindeki tespitlerini sunarken oldukça dikkatli davranmıştı. Sonraki beş yüz sene boyunca böyle bir şey yapılmamıştı ama sonunda Avrupalı kâşifler varsayımlarını doğrulamış ve cesur önermelerini haklı çıkartmışlardı.

Güneş Gerçeği ve Özgül Ağırlık

Bu izahların ardından Birûni, uzun uzun güneşin hareketlerini anlatmaktaydı. Güneşin hareketlerini enlemin belli bir noktasındaki zirvesiyle ilişkilendiren basit bir formül ileri sürmekteydi. Sonraki birkaç bölümde son üç asırda yapılan ölçümleri anlatmaktaydı. Güneşin yerötesinin (apogee) değişmez olduğu şeklindeki eski iddia da dâhil olmak üzere önemli noktalarda Batlamyus'dan ayrılmaktaydı. Ayın büyüklüğünün ve dünyaya olan uzaklığının hesaplanışını anlattıktan sonra Merkür ve Venüs'ün hareketleri hakkındaki tafsilatlı tahliline geçmekteydi. Kitabın sonunda hem Batı hem de Hint astrolojisini

değerlendirmekteydi. Gökbilimiyle uyumlu inandırıcılığı yüksek iddiaları alırken geri kalanını hayal mahsulü diyerek bir kenara atmıştı.

Kitabın başka yerlerinde olduğu gibi burada da Birûni ilk defa klasik Yunan, Hint ve İslam gökbiliminin yaklaşımlarını ele alıyor ve hepsini titiz bir matematiksel değerlendirmeye tâbi tutuyordu. Klasiklerin hatalı olduğunu belirterek kendisine ait iddialı yaklaşımları öne sürüyordu. Beraberinde getirdiği problemleri kabul etmekle birlikte yaptığı analiz ve sunduğu sonuçlarla *El-Kanun El-Mesudî* Birûni'nin titiz ve yansız analiz yapmaya ve hayrete düşürecek derecede bir cesaretle hipotez sunmaya olan düşkünlüğünü ortaya koymaktaydı. Orta çağda gökbilimi üzerine yazılmış en muazzam eser olan *El-Kanun El-Mesudî*'nin tam Arapça metninin 1954-1956'ya kadar basılmamış olması inanılacak gibi değildir. Üstelik tenkitli neşri de yapılmamıştır. Bugün bile İngilizcede yetkin ve güvenilir bir tercümesi yoktur. Fransızca veya Almancaya ise hiç çevrilmemiştir.[176]

Aynı yıllarda Birûni, mineraloji hakkındaki ilk bilimsel eser olarak kabul edilen *Kitab-u Nüzhet'in ve'l Efkâr fi Havas'il Mevalid'is Selaset'il Meadin ve'n Nebat ve'l Ahcar* (Madenlerin, Bitkilerin ve Taşların Oluşumlarının Mahiyeti Hakkında Kitap) isimli kitabını tamamlamıştı. Arşimet ilkesini genişleten bu çalışma Birûni'nin diğer eserlerine kıyasla o kadar da teknik değildir ve doğu dilleriyle kadim dillerdeki mineraloji terimlerinden belli rezervlerin yerleri ve nasıl çıkartılacakları hakkındaki yorumlara, hatta mücevherlere yazılmış şiirlere kadar içinde hemen her şey bulunmaktadır. Tüm bunların yanı sıra kristal bilimi (*crystallography*) ve minerallerin, volkanik ve çökelme süreçleri de dâhil olmak üzere, kökenlerini anlatmaktaydı.

Bu eserde Birûni ilk defa özgül ağırlık kavramını kullanmıştı. Kavramı keşfetmesinin ardından birçok mineral ve metal üzerinde deneme yapmıştı. Hesaplamaları inanılamayacak derecede isabetliydi. Virgülden sonraki üçüncü haneler bile doğruydu. Avrupalılar on sekizinci asra kadar aynı isabetlilikte ölçümler yapamamışlardı.[177] Arapçadan bir Batı diline tercüme edilmesi ancak 1963'de gerçekleşmişti. Bu eser bilim tarihindeki hakkettiği yere ise henüz ulaşamamıştır.[178]

---

176 Bulgakov, *Zhizn i trudy Beruni*, Cl. 2, s. 277.

177 Aber, "Abu Rayhan al-Biruni."

178 Al-Biruni, *Sobranie svedenii dlia poznaniia dragotsennostei (Mineralogiia)*, trc. A. M. Belenitskii (Leningrad, 1963).

Gazne'nin Düşüşü

Mahmut'un oğlu Mesut, Selçukluların yükselişi sonucu tahtından olmuştu. Halefleri Orta Asya'nın çoğundan çekilip daha ziyade Afganistan ve İndus Vadisi'ne yoğunlaşmışlardı. Fakat on ikinci asır itibariyle Gazneliler dört koldan ateş altındalardı. Gözlerden ırak bir kent olan Afganistan'daki Gur'da yeni bir hanedanlık peyda olmuş ve büyük ölçüde Mahmut'un fetih tarzını uygulamaya başlamıştı. 1146-1147'de Gur hükümdarı Mahmut'un Hindistan'daki topraklarını ele geçirmişti. Bunun anısına Câm'daki (bugünkü Afganistan'daki Gur bölgesi) Hari Nehri üzerinde bulunan başkentine devasa bir kule diktirmişti. Altmış beş metre yüksekliğindeki bu kule Mahmut'un Gazne ve Ürgenç'teki zafer kulelerinden daha yüksekti. Gaznelilere yaraşır bir sonla, Gur hükümdarı "Gelin" lakaplı Gazne'ye girerek yağmalanmamış bir yer bırakmamıştı.[179] Daha önce yaşanması muhtemel bu hadisenin ardından on ikinci asırda yaşamış olan Semerkantlı şair, Nizamî-i Aruzî acıklı bir mezar kitabesi yazmıştı:

Koca Mahmut nice saraylar diktin
Nice kuleler yaslamış başını aya
Gel gör ki şimdi bir taş kalmadı geriye.[180]

Son Gazneli hükümdarı 1186'da neredeyse sefalet içinde ölmüştü.

179 K. A. Nizami, "The Ghurids," içn. *History of the Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 1, s. 182.

180 Browne, *Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, s. 120.

BÖLÜM 12



SELÇUKLU KUBBESİ ALTINDA ÇALKANTILAR

Gazalî'nin Buhranı

1095 senesinin Ağustos ayı, İslam âleminin en etkili, en güçlü ve de en zengin âlimi için oldukça ızdıraplı geçmişti. Ebu Hamid Muhammed el-Gazalî (1058-1111) yaygın olarak hayranlık duyulan, yüzünü Mekke'den ziyade Atina ve İskenderiye'ye dönmüş hür düşünceli Müslüman filozoflara saldıran çok sayıdaki kitabın yazarıydı. Ana akım Sünni ilkelerine katı bir şekilde bağlı kalacak yeni bir İslam hukukçuları kuşağı hazırlamak amacıyla yakın zamanlarda kurulmuş olan Nizamiye Medresesi'nindeki en önde gelen âlimdi. Gazalî'nin kendisi mantığa sadıktı. Fakat diğerlerinin kullanmasının tehlikeli olduğu ve sapkınlığa götürdüğü gerekçesiyle mantığı eleştirmekteydi. Kendisine hayranlık besleyen üç yüz talebesi dönemin bütün entelektüel figürlerine yönelttiği katı ama ikna edici eleştirilerini dinlemek için birbirleriyle yarışmaktalardı. Dahası, yüksek devlet yetkilileri sürekli olarak görüşlerine başvurmakta ve resmî merasimlerde sohbetler yapması için kendisine büyük paralar ödemektelerdi.

Fakat bir anda zavallı Gazalî yemek yiyemez olmuştu. Boğazı kuruyor ve tıkanıyordu. Ağzından tek bir kelime çıkmıyordu. Kürsüye çıkma hevesini toptan kaybetmişti.[1] Kendisine aşırı derecede güvenen bu genç âlimin sanki dili tutulmuştu. Kendisinin "hastalık" diye adlandırdığı bu ızdıraplı buhranı iki aydan fazla sürmüştü. Anlattığından

1 Al-Ghazali, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, ed. William Montgomery Watt (Londra, 1998), s. 60; ayrıca bkz., Algazali, "Deliverance from Error," içn. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, ed. Arthur Hyman ve James J. Walsh (New York, 1967), s. 275 vd.

anlaşıldığı kadarıyla meslekî ya da manevî kriz olarak başlayan hastalık muhtemelen bir sinir krizine dönüşmüştü. Hastalık sona erdiğinde hanımına ve küçük çocuklarına yetecek kadarki mülkünün dışında hepsini vermiş, sırtına mütevazı bir hırka geçirmiş ve Bağdat'tan tek başına yürüyerek çıkıp gitmişti.

Orta Asya'da ailesinin derin kökleri bulunan Gazalî, Firdevsî'nin yaşadığı ve eser verdiği Tus kentinde doğmuştu. Nişabur'un en parlak zihinlerinden ders almıştı. Kendi memleketinden bir vezir, yani Nizamülmülk Bağdat'a gitmesi için kendisini ikna etmişti. Fakat geçirdiği buhranın ardından Gazalî soluğu memleketinde değil minarelerin tepesinde tek başına günler geçireceği Mekke, Kudüs ve Şam'da almıştı. On sene sonra döndüğünde yeni bir adam olduğunu iddia etmekteydi. Artık Tanrı ile doğrudan ve mistik bir şekilde tevhid olmak adına inancın dogmalarını görmezden gelen bir "derviş" olmuştu.

Hayatının erken dönemlerinden itibaren Gazalî hep hakikatin peşinde koşmuştu. Farid Jabre'nin düşünür hakkında klasikleşmiş eserinde yazdığı gibi, Gazalî'nin hem akılcılara yaptığı saldırıların hem de buhranın ardından giriştiği arayışın arkasında bu hakikat arayışı vardı.[2] Sonunda bulmuştu. Kendinden emin bir şekilde hakikate giden yolun nefis tezkiyesi (özünü arıtmak) ve müminin doğrudan Tanrı'nın gerçekliğini idrak etmesini engelleyen haricî ve yanlış olanlardan belli bir disiplin içerisinde uzaklaşmakla bulunabileceğini belirtmekteydi. Bağdat'tan uzak duruyordu. Yeni bir adam olarak memleketi Nişabur'a dönmüştü. Orada dine ve zihin dünyasına dair yeni yaklaşımının son rötuşlarını yapmıştı. Bu yaklaşım sadece İslam âlemini değil Hristiyanlığı da derinlemesine bir dönüşüme uğratacaktı.

Gazalî'nin rasyonel düşünceye acımasız bir şekilde saldırmasının, üç asır boyunca Orta Asya medeniyetinin süsü ve ihtişamı olan özgür entelektüel sorgulamanın çöküşünün yegâne sebebi olduğunu söylemek mübalağalı olacaktır. Netice itibariyle Gazalî iddialarını ileri sürerken ince eleyip sık dokumaktaydı. Üstelik Gazalî'nin dışında bir çok etken de bu değişimin sebepleri arasındaydı. Gazalî birçok önemli açıdan akla getirdiği eleştiriyi nitelendirirken de dikkatli davranmaktaydı. Tartışmaya açık bir şekilde, matematiğin ve belli başlı diğer alanların

---

2 Farid Jabre, *La notion de certitude selon Ghazali: dans ses origins psychologiques et historiques* (Paris, 1958), özellikle Bl. 2.

Tanrı'ya ve kurtuluşa ilişkin meselelerle alakasız olduğu gerekçesiyle rasyonel sorgulamaya getirdiği eleştirilerinde bunları dışarda tutmuştu. Fakat bu muafiyet kısıtlıydı, çünkü Gazalî bizzat bilimin kuşkuculuğa ve ateizme götüren bir akılcılık tarzını beslediğini savunmaktaydı. Ne akıl ne de mantık insanoğlunun asıl amaçlarına hizmet etmemekteydi. Bilimsel ve felsefî arayışın tamamı (aslında bir toplumun yeni bilginin peşinde koşma düşüncesi) Gazalî'ye göre içi boş bir aldatmacadan ibaretti. İbn-i Sina'nın "ilham" meselesine gelince Gazalî bu durumun Tanrıyla değil, tamamıyla İbn-i Sina ile alakalı olduğunu belirtmişti.

"Mistik yol" ise, aksine, idrakin üstün bir şeklini temsil etmekteydi. Yetişkinliğin hayatta çocukluğa üstün olması gibi bu yol da aklın üstündeydi. Niyeti ne olursa olsun, Gazalî'nin yazdıkları İslam adına akılcılığı ve aydınlanmayı savunanları susturmak isteyen herkese gayet etkili bir entelektüel araç vermişti.

Gazalî 1058'de doğmuştu. O esnada İbn-i Sina orta çağ düşüncesinin en muhteşemleri arasında yer alan felsefî eserlerini henüz tamamlamıştı. Farabi'nin iki asır önce felsefe üzerine yazdığı kitaplar her yerde klasik olarak kabul edilmekteydi. Fakat Gazalî artık hayatta olmayan bu iki düşünürü zındık ilan etmiş ve dolayısıyla, Kur'an'dan yola çıkarak aslında ölümle cezalandırılmaları gerektiğine hükmetmişti. Birûni ve takipçilerininse değerlendirilecek bir tarafı yoktu. Hür düşünceyi savunan Râzî'ye daima destek çıkmış olan Birûni "bilim, insanların ihtiyaçları neticesinde ortaya çıkmaktadır ve hayat için vazgeçilmezdir," yazmıştı.[3] Gazalî'nin şiddetle karşı çıktığı nokta da tam olarak buydu. Gazalî 1111'de ölmüştü. Bundan elli sene sonra özgür ve ket vurulmamış sorgulamanın savunucuları Gazalî'yi kendilerine bayrak edinmiş dogmatik taraftarları olan yeni bir ana akım hareketin usandırıcı saldırıları karşısında tamamıyla geri çekilmek zorunda kalacaklardı.

Avrupa ve Orta Asya'da Değişimin İvmesi

Gazalî'nin Tanrı'nın bilgisine erişebilmek amacıyla akılcı idrakin kullanılmasına karşı yönelttiği katı eleştirileri, Orta Asya ve İslam âleminde, on birinci asrın sonlarında ve on ikinci asırda meydana gelen değişimin sebebi ya da sonucu olabilir miydi? Bu soruya cevap verebilmek

3 Bulgakov, *Zhizn i trudy Beruni*, Cl. 1, s. 161.

için Gazalî'nin hayatına ve özellikle de yaşadığı dönemde cereyan eden büyük siyasî ve kültürel kargaşaya bakmak gerekir. Bu noktada Orta Asya ve halifeliğin diğer topraklarında hızla yükselen yeni Türkî güç, Selçuklular, bu yeni devlet altında neşet eden iktisadî ve kültürel hayat, Şiiler ve Sünniler arasında uzun süredir birikmekte olan husumet, bu husumetle birlikte gelen öğretinin dogma hâline gelmesi ve milyonlarca insanı yeni bir ferdî din arayışına sürükleyen süreç incelenmelidir. Ancak bu incelemenin sonunda Gazalî'nin kendine yüklediği misyonun ve döneminin entelektüel hayatındaki yerinin tabiatı bir nebze de olsa anlaşılabilir.

Meseleye daha geniş bir bağlamda bakmak da önemlidir, zira aşağı yukarı 1150'den 1160'a kadar Avrasya'da başka büyük değişimler de yaşanmıştı. On ikinci asrın başları Batı için bir uyanış dönemiydi. Feodal sınırların zayıflaması ve Akdeniz ticaretinin yeniden canlanması beraberinde yeni bir refah getirmişti. Cluny ve diğer yerlerdeki manastırların birer ilim merkezi olarak ortaya çıkması ve Harezmî, Farabi, İbn-i Sina ve diğerlerinin başlıca eserlerinin Latinceye tercüme edilmesi, kısa bir süre içinde okuryazar toplulukları daha geniş çerçevede etkileyecek şekilde, birer tohum vazifesi görmüşlerdi.

Elbette, hâl-i hazırda Vikinglerin akınları ve Sarasenler ile yeni Macar ve Slav monarşilerin baskıları devam etmekteydi. Okuryazar kimselerin sayısı oldukça kıttı. Tüm bunlar Avrupa'nın terakkisinin önündeki engellerdi. Gazalî'nin "zındıklara" yaptığı saldırılardan ancak 135 sene sonra, yani 1231'de IX. Papa Gregory "sapkın günahkârlar" için "engizisyon" kurduracaktı.[4] Tüm bunlara karşın, Gazalî'nin hayatta olduğu dönemde Avrupa'da yeni bir ivmelenme olduğu kesindi.

Orta Asya ile birlikte Orta Doğu'nun çeşitli yerlerindeki merkezler hâlâ azımsanmayacak iktisadî, kültürel ve entelektüel kaynaklara sahiplerdi. İleride görüleceği üzere, Selçuklu idaresi altında iktisadî bir patlama yaşanmıştı. Bu refahın en büyük nişaneleri, Orta Asya'nın kırsal kesimlerindeki, bugün bile görülebilecek olan abidelerdi. Peki perde arkasında ne olup bitmekteydi? Selçuklu idaresi önceki asırların pervasız entelektüel ivmesini hızlandırmış mıydı, yoksa nefesini mi kesmişti?

---

4 Cullen Murphy, *God's Jury: the Inquisition and the Making of the Modern World* (Boston, 2012), s. 9.

Selçuk ve Türkmen Aşiretler Harekete Geçiyorlar

Selçuklu İmparatorluğu'nun topraklarının en geniş hâli bugünkü İran'ı, Türkiye'yi ve Kafkasya'yı kapsamaktaydı. Fakat bu imparatorluk Orta Asya'da doğmuştu, zirve noktasına bir Orta Asyalı tarafından çıkartılmıştı, son başkenti Orta Asya'daydı ve sonu da Orta Asya'da gelmişti.[5] En büyük devlet adamlarının, bilim adamlarının, düşünürlerinin, mimarlarının ve şairlerinin neredeyse tamamı Orta Asyalıydı. Türkmenler, Azeriler ve günümüzdeki Türkiye'nin topraklarına yerleşmiş olan Türkî akıncılarla hemen hemen aynı halk olan Oğuz Türkleri dokuzuncu asra kadar Aral Gölü'nün kuzeyindeki bozkırlarda göçebe olarak yaşamışlardı. Zaman zaman Samanî valileri için paralı askerlik yapmışlardı.[6] Sonunda Orta Asya tarihinde boy gösterecekleri Horasan'a gelmişlerdi. Zaman içinde liderlerinden birinin torunu, Selçuk, daha sonra vergi talep edeceği bazı zayıf hükümdarları savaş meydanında mağlup ederek, geniş bir aşiret birliğinin başına geçmişti.

Richard W. Bulliet Oğuzların kuzeydeki bozkırlardan Horasan'a, ardından da Orta Asya'dan İran'ın kuzeyine gelmelerinin uzun süren dondurucu kışlarla alakalı olduğunu savunmaktadır.[7] O dönemde kaleme alınmış hatıratlara ve New York'taki Lamont-Doherty Laboratuvarı tarafından yapılmış ağaç halkaları ölçümlerine başvuran yazar Orta Asya'nın on birinci asır boyunca ve on ikinci asrın başlarında bitmek bilmeyen bir soğuk dönem geçirdiği tezini ortaya atmıştır. Örneğin, bu soğuklar neticesinde 1011 senesinde, Nişabur'da 100.000 insan hayatını kaybetmişti.[8]

Anlaşılmayan nokta ise bu "dondurucu soğukların" Selçuklu aşiretlerini, muhtemelen soğuğun şiddetinin aynı olduğu, güneye ve batıya sürüklemiş olduğudur. Elbette bu nokta üzerinde başka çalışmalar yapılmalıdır. Şimdilik, daha siyasî bir izahın işe yaradığı söylenebilir; Selçuklu aşiretleri Gaznelilerin yıkılmasıyla doğan güç boşluğunu

---

5 Barthold, "The Oghuz (Turkmans) before the Formation of the Seljuq Empire," içn. *Four Studies on the History of Central Asia*, Cl. 3, s. 91–108.

6 A. Sevim, "The Origins of the Seljuqs and the Establishment of Seljuq Power in the Islamic Lands Up to 1055," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 1, s. 146.

7 Bulliet, Cotton, *Climate and Camels in Early Islamic History*, Bl. 3.

8 A.g.e., s. 83.

doldurmak amacıyla akın etmişlerdi.[9] Selçuklular uzun süredir çaresizce Horasan'ı elinde tutmak için çabalayan, Mahmut'un oğlu Mesut'a doğrudan bir tehdit oluşturmaktalardı. İki ordu 1040 senesinde, Belh yakınlarındaki Dandanakan'da karşı karşıya gelmişlerdi.

Mesut muharebe alanına dişi bir devenin üstünde gelmişti. Elli bin piyadesi vardı. Savaş teçhizatlarını iki günlük yürüme mesafesinde bırakan Selçukluların ise sadece on altı bin askeri vardı. Mesut'unkilere göre daha hafif silahları olsa da hepsi çok hızlı hareket edebilen atlılardı. Gazneli ordusunun büyük kısmı öldürülmüştü. Mesut sürekli yanında gezdirdiği seyyar tahtını savaş meydanında bırakarak Hindistan'a kaçmıştı.[10] Selçuklu kumandanı Tuğrul hemen bu tahta oturmuş ve kendisini Horasan emiri ilan etmişti. Aylar içerisinde zengin ve güçlü kentler olan Nişabur ile Merv kapılarını Tuğrul'un kuvvetlerine açmışlardı. Belh ve Herat da aynısını yapacaklardı.[11] Bu kentlerin hükümdarları akıllıca davranmışlardı, zira Tuğrul'un ve ordusunun, Gazneli hükümdarların ayırt edici özelliği hâline gelmiş olan açgözlülük ve hırstan uzak olduklarını görmüşlerdi. Sonuç itibariyle, Selçukluların muzaffer olmalarının sebebi Mahmut gibi davranmamış olmalarıydı.

Bağdat'taki halife de Orta Asya'da yükselen bu gücü takip ediyor ve bu durumun büyük bir fırsat olduğunu düşünüyordu. Uzun zamandır Bağdat'ı kontrol eden aydın ama öğretilerinden taviz vermeyen İran'ın Şii idarecileri, Büveyhîlerin elinde kapana kısılmış hâldeydi. Gazneli Mahmut halifeliği "kurtarmayı" teklif etmişti ama buna karşılık kentin yağmalanacağını söylemişti. Şimdi halifenin karşısında daha iyi bir fırsat vardı. Tuğrul'dan Bağdat'ı ele geçirmesini ve kenti ana akım Sünni inancın merkezi hâline getirmesini istemişti. Kızıyla evlenmesini dahi teklif eden çaresiz halifeye yardım edecek olmasına gayet memnun

9 A.g.e.; bu gelişmeler hakkında bkz., A. C. S. Peacock, *Early Seljuq History. A New Interpretation* (Londra, 2010).

10 Dandakan hakkında bkz., *Tabakat-i-Nasiri: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia*, trc. H. G. Raferty (Londra, 1970), Cl. 1, s. 130–32; ayrıca bkz., S. G. Agadzhanov, *Gosudarstvo seldzhukidov i sredniaia Asia v XI–XII vv.* (Moskova, 1991), s. 47–57. Jurgen Paul Nişabur'da o dönemde surlar olmadığı için direnmediğini söylemektedir: "The Seljuq Conquest(s) of Nishapur: A Reappraisal," *Iranian Studies*, Cl. 38, Bl.4, Aralık, 2005, s. 582–585.

11 Arminius Vambery, *History of Bukhara* (Londra, 1873), s. 94.

olan Selçuklu hükümdarı 1055'de Bağdat'a doğru harekete geçmişti.[12] Aynı esnada binlerce Oğuz Türkü Orta Asya'dan çıkarak İran'a akın etmekteydi. Isfahan ve Hemedan'ı ele geçirdikten sonra Kafkasya'daki Hristiyan krallıklara doğru ilerlemektelerdi. Sıradan yağmacı olan bu kitleler imparatorluktan ziyade yağmacılıkla ilgilenmektelerdi ama Selçuklu hükümdarı Tuğrul yönetimlerini kendisine verdikleri zengin kentlere tenezzül etmemekteydi.[13]

Bu gelişigüzel devam eden genişleme süreci 1071'de, Tuğrul'un yeğeni olan ve görkemli bir askerî unvan taşıyan Alp Arslan zamanında en tepe noktasına ulaşmıştı. Yağmacı Oğuz kitleleri Anadolu'ya girmişler ve yavaş yavaş Bizans topraklarına doğru ilerlemişlerdi. Son olarak Alp Arslan bu kuzeybatı sınırını güçlendirmeye karar vermişti. Böylece Mısır'daki Şii Fatımîlere yoğunlaşabilecekti.

25 Ağustos 1071'de Alp Arslan Anadolu'nun doğusundaki Malazgirt'te Bizans ordusunu mağlup etmişti. Fakat Yunan imparator Romen Diyojen ile statükonun devam ettirilmesi için hemen bir anlaşma yapmıştı. Şayet Konstantinopolis'teki hadiseler yaşanmasaydı, Bizanslılar yeniden bir savaşa girişebilirlerdi. Başkentte çıkan bir isyan sonucunda Romen Diyojen tahttan indirilmiş ve geri dönüş ihtimallerini yok etmişti.[14] Böylece, Selçukluların askerî hünerinden ziyade Bizans içerisindeki anlaşmazlıklar sayesinde Anadolu'nun kapıları Oğuz Türklerine açılmıştı.[15] Malazgirt'te Türkî ve Müslüman gücünün genişlemesi Haçlı Seferleri'nin düzenlenmesine sebep olacaktı.

Selçukluların başarısının sırrı neydi? Bir taraftan bakıldığında bu başarıyı getiren başıboş gezen Oğuzların acımasız faaliyetleriydi. Daha ılıman bir iklim arayışında olsun ya da olmasınlar, Oğuzlar yeni toprakları ele geçirme hususunda atılgan ve etkililerdi. Fakat daha olumlu etkenler de söz konusuydu. Daha önce açgözlü ve gaddar Gazneliler tarafından yönetilen herkes yeni fatihleri daha âlicenap kimseler olarak

---

12 Skrine ve Ross, *The Heart of Asia*, s. 130.

13 C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," içn. *The Cambridge History of Iran*, ed. J. A. Boyle (Cambridge, 1968), Cl. 5, s. 42–43.

14 Bu tez için bkz., Paul Markham, *"The Battle of Manzikert: Military Disaster or Political Failure?"* (2005), www.deremilitari.org/resources/articles/markham.htm.

15 Türklerin efsaneleştirmesinin tersi olan bu iddia için bkz., Carole Hildebrand, *Turkish Myth and Muslim Symbol. The Battle of Manzikert* (Edinburgh, 2007)

bağırlarına basmışlardı.[16] Orta Asya ve İran'daki Sünni liderler, tavizsiz bir şekilde ana akım Sünni inanca mensup olan Selçuklulara selam duruyorlardı, zira bu yeni güç Şii hanedanlıkları tarihten silebilir ve İsmailîler gibi radikal mezhepçilere karşı koyabilirlerdi. En az bunlar kadar önemli bir diğer etken de Orta Asya'nın batısını ele geçiren Oğuzların fethettikleri kentlerin dışında göçebe hayatlarına devam ediyor olmalarıydı. Böylece kentleri ve kent ekonomilerini rahat bırakmış ve yerli seçkinlerin elinden almamış oluyorlardı.[17]

Selçuklu İmparatorluğu'nu zirveye taşıyan Tuğrul'un kabiliyetli yeğeni Alp Arslan'dı (sal. 1063-1073). Devleti zirvede tutan diğer isim de Alp Arslan'ın Harezm'de öldürülmesinin ardından tahta çıkan oğlu Melikşah'dı (sal. 1073-1093).[18] Halifeye göz kulak olması için Bağdat'ta sadece üst düzey bir yetkili bırakan bu iki isim ilk başkentlerini Hemedan yapmışlardı. Daha sonraki başkent ise İran'ın batısındaki Isfahan'dı.[19] Melikşah'ın ölümüne kadar bütün Horasan uzak yerlerden yönetilmişti. Orta Asya'nın kalanı Balasagun, Buhara ve Semerkant'taki Karahanlılar, Selçukluların başa getirdiği Ürgenç'teki yeni Harezm şahları, Afganistan'ın doğusunda Gaznelilerden kalanlar ve Kırgızistan'daki Karahanlılar arasında bölüştürülmüştü.

Binlerce senedir ya dışarıdan gelen hükümdarlar tarafından talep edilen vergilerden kurtulmayı ya da idarî işlerde kendilerine alan açmayı bir şekilde beceren Orta Asyalılar yabancı bir hükümdarı asla kabul etmemişlerdi. Arap idaresi altındayken her iki taktiği de uygulamışlardı. Ebu Müslim ve Abbasilerin harmanlamış etkilerinden ve Halife Memûn ile Bermekîler gibi Orta Asya ile güçlü bağları olanlardan yararlanmışlardı. Şimdi Selçuklu idaresi vardı. Yine bir Orta Asyalı 1092'ye kadar, otuz sene boyunca devleti yönlendirecek ve kontrol edecekti. Mahir ve güçlü bir vezir olan bu isim Tuslu Ebu Ali el-Hasan'dı

16 Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," s. 60.

17 Ann K. S. Lambton, "Aspects of Saljuq-Ghuzz Settlement in Persia," içn. *Islamic Civilization, 950–1150*, s. 105–25.

18 A.g.m., s. 55; Selçuklu iktidarı hakkında daha dengeli bir görüş için bkz., Hodgson, *The Venture of Islam*, Cl. 2, s. 42–55.

19 Rudolph Schnyder, "Political Centres and Artistic Powers in Saljuq Iran: Problems of Transition," içn. *Islamic Civilization, 950–1150*, s. 201–9; Gaston Wiet, *Baghdad, Metropolis of the Abbasid Caliphate* (Norman, 1971), s. 105.

(1018-1092). Aslında *hükmeden* bu vezirdi. Bir saygı ifadesi olarak "Nizamülmülk", yani "Devletin Nizamı" unvanını alacaktı.

Nizamülmülk: Tuslu bir Machiavelli

Nizamülmülk'ün işi kolay değildi ama ya kabiliyetli ya da uysal olan hükümdarlara hizmet etmiş olmasından ötürü şanslıydı. Beraber çalıştığı ilk Selçuklu hükümdarı, Alp Arslan zeki ve güçlüydü ama Nizamülmülk'ün tavsiyelerini dinlemekten de memnundu. Halefi Melikşah tahta geçtiğinde henüz çocuktu. Nizamülmülk on dokuz sene süren saltanatı boyunca Melikşah üzerinde hâkimiyet kurabilmişti. Nizamülmülk'ün karşılaştığı en büyük zorluğun kaynağı hükümdarların şahsiyetleri değil Selçuklu iktidarının doğasıydı. Karahanlılar gibi Selçuklular da kardeş ve kuzenlerden oluşan bir aşiretti. Her biri kendisini kendi toprağının egemeni olarak görmekteydi. Bu sebepten ötürü birleşik bir devletten ziyade gevşek bir kabile konfederasyonu ortaya çıkmıştı. Ailesi Samanîler idaresinde üst düzey idarecilik tecrübesi edinmiş olan Gazneli Mahmut'un aksine Selçuklular iktidara doğrudan göçebelikten gelmişlerdi. Yine Karahanlı ve Gazneli hükümdarlarının aksine Ebu Ali el-Hasan'ın karşısında işleyen bir merkezî bürokrasi yoktu.

Geleceğin Nizamülmülk'ü şahsî tecrübesinden yola çıkarak bu zorlukların üstesinden gelmişti. Nişabur yakınlarındaki Beyhak'da doğan babası, Tus civarındaki bir köyde gelir idaresinde kıdemli yönetici olarak çalışmıştı.[20] Oğlunu meşhur bir fakihten okuması için önce Nişabur'a, ardından da Merv'e göndermişti.[21] Mesut'un 1040 senesinde, Dandanakan'daki utanç verici mağlubiyetinin ardından aile Afganistan'a kaçmıştı. O zaman yirmi iki yaşında olan oğulları burada birkaç sene idarede çalışacaktı. Horasan'ın Selçukluların eline geçmesinden sonra Ebu Ali el-Hasan memleketi Horasan'a dönmüştü. Daha sonra sultan olacak olan Alp Arslan burada valiydi. Ebu Ali el-Hasan Selçukluları ileriye taşıyacak olan Alp Arslan'ın idaresinde kısa sürede

---

20 Nizamülmülk hakkında bkz., *Nizam al-Mulk, Book of Government or Rules for Kings*, trc. Huburt Darke (Londra, 1978), s. ix–xi; ayrıca bkz., K. E. Schabinger-Schowingen "Zur Geschichte des Saldschuqen- Reichskanzlers Nisamu "l-Mulk," içn. *Historische Jahrbücher* (1942–1949), s. 62–69 ve 250 vd.

21 Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," s. 58.

yükselerek Merv'e kıdemli idareci olarak atanmıştı. Bu görevdeki başarısı sayesinde vezirliğe getirilmiş ve sonunda da bugün herkesin bildiği unvanını kazanmıştı.

Orta Asya, İran ya da Arap beldelerinde idare sanatını Nizamülmülk kadar etkili icra eden kimse yoktu. Bir yandan sultanların ordularıyla yaptıkları seferlerin maliyetlerini karşılarken, bir yandan da özel ekonomiyi başarılı bir şekilde teşvik edebiliyor ve paranın değerini sabit tutabiliyor olması bunun deliliydi. Nişabur ve Merv'de basılan altın dinarlar ya da Orta Asya'nın başka yerlerindeki sikkeler Avrasya boyunca yapılan ticaretin herkesçe kabul edilen araçları olmuşlardı. Bir süreliğine yükselen enflasyon bu şekilde savuşturulmuştu. Daha sonra değeri düşürülmüş gümüş sikkelerin basılmasıyla birlikte yeniden baş gösterecekti.[22]

Nizamülmülk'e başarının kapısını açan anahtar ordudaki komutanlara maaş kabilinden, Arapların geleneğine başvurarak, toprak dağıtmasıydı (*ikta*). Bu toprakları genelde sınır bölgelerinde vererek istikrarı teminat altına almış olmuştu. Ayrıca Selçukluların ekonomik manada kalbi olan İran ve Orta Asya yerine en ağır vergi yükünü bu çevrede kalan topraklara yüklemişti.[23] Hatta, Nizamülmülk döneminde Merv, Nişabur ve Isfahan gibi büyük merkezlerde vergiler düşmüştü. Akıllıca kurgulanmış olan bu siyaset sayesinde üretim artmış, uluslararası ve bölge içi ticaret gelişmiş ve başta Orta Asya'dakiler olmak üzere kentler genişlemişlerdi.[24] O dönemde yaygın olan sert bir ticaret ruhu söz konusuydu. Bunun bir örneği, bugün Türkmenistan'da kalan Nisa'da üretilen "Çin" malı çömleklerin Batı'daki pazarlardan kısa süre içerisinde orijinallerini söküp atmış olmasıydı.[25]

Melikşah saltanatının sonlarına doğru veziri, Nizamülmülk'ten Selçuklu idaresinin tamamı için stratejik bir değerlendirme yapmasını istemişti. İdarenin zayıf olduğu noktaları tespit etmesini ve bunları düzeltmek için tavsiyelerde bulunmasını talep ediyordu. Sonuç, İslamî Orta Çağ'da idare sanatının en kapsamlı anlatımı olan *Siyasetnâme* idi.[26]

---

22 Davidovich, "Coinage and the Monetary System," s. 402; D. Dawudi, "Seljuklaryn mawerannahrdaky zikgehhanalry" *Miras* 55 (2009), s. 66 vd.

23 Agadzhanov, *Gosudarstvo seldzhukidov i sredniaia Asia v XI–XII vv.*, s. 107 ve 138.

24 A.g.e., s. 151-57.

25 Ulusal Müze, Aşkabat, Türkmenistan.

26 Darke, *Book of Government or Rules for Kings.* Ayrıca bkz., A.K.S. Lambton, "The Dilemma of Government in Islamic Persia: The Siyasat-Nama of Nizam al-Mulk,"

Siyasetnâme'de hataya tahammül yoktu. Nizamülmülk en önemsiz sayılabilecek kusurları bile sert bir dille eleştirmekteydi. Köleler ve hizmetçiler iş yaparken daima dikkatli olmalılardı, yetkililere birden fazla görev verilmemeliydi, ilan edilir edilmez kamuya açık veya kapalı merasimler asla iptal edilmemeliydi ve posta şubelerinde sürekli olarak yem bulunmalıydı. Benzer bir açık sözlülükle daha hassas alanlara da girmekteydi. Kadınlar devlet işlerinden uzak tutulmalıydı, ordu birlikleri çeşitli milletlerden seçilecek askerlerden oluşturulmalıydı, kararlar aceleyle alınmamalıydı, hükümdarın rahatlaması için içki meclisleri olmazsa olmazdı ama edebe aykırı olmayacak ve astların hadlerini aşmalarını engelleyecek şekilde ayarlanmalıydı ve hükümdar sadece vezire danışmalıydı ki bu vezir de kendisi oluyordu. Bütün bu tavsiyelerdeki anahtar ifade kesinlik bildiren "–meli" ekiydi. Emin olunan noktalardan biri hükümdarların bu kurallara uymuyor olmalarıydı.

Siyasetnâme'nin Nizamülmülk'ün kadim Sasani devletine olan hayranlığı ve Arap istilâsından önceki beş yüz sene boyunca gayet başarılı bir şekilde çalışan Perslerin yönetim uygulamalarını canlandırma arzusuyla dolu olduğu söylenir.[27] Nizamülmülk'ün Firdevsî'nin memleketi Tus'ta, bu büyük şairin ölümünden iki sene önce doğmuş olması bu muazzam vezirin *Şehnâme*'de tarif edilen yönetim tarzına hayranlık duymuş olabileceğini açıklamaya yardım edebilir. Fakat daha yakınında ve daha önemli bir başka model daha vardı: Gazneli Mahmut'un yönetimi. Birkaç sene Gazne'de bizzat çalışmış olması bir yana, ilk yıllarında, Nizamülmülk bütün tecrübelerini Gaznelilerin sistemi dâhilinde edinmiş olan yetkililerle birlikteydi ve daha sonra beraberinde Isfahan'a getirdiği kalabalık ekibin arasında bu kimseler de vardı. Orta Asyalılar Gazneli Mahmut'tan nefret ediyor olabilirlerdi ama o dönem için bildikleri en iyi sistem Mahmut'unkiydi.

Nizamülmülk'ün Mahmut'un idarî uygulamasına öykündüğünün en büyük delili istihbarat meselesine olan bakışıydı. Sürekli olarak vergi toplayanların, kadıların, emniyet yetkililerinin, valilerin ne yaptıkları, hatta din ve dinî hukuk konularında ne olup bittiği hakkında yeterli

---

Journal of the British Institute of Persian Studies 22 (1984), s. 55–66. Nizamülmülk'ün hayatı için bkz., S. A. A. Rizvi, *Nizam al-Mulk Tusi, His Contribution to Statecraft, Political Theory and the Art of Government* (Lahor, 1978).

27 Agadzhanov, *Gosudarstvo seldzhukidov i sredniaia Asia v XI–XII vv*, s. 99 vd.

istihbarat edinememesinden yakınmaktaydı. Getirdiği çözüm Mahmut'un casus sistemini almaktı: "Casuslar belli aralıklarla tüccar, seyyah, derviş, ilaç taşıyıcısı ve dilenci kılığında imparatorluğun sınırlarının ötesine geçmeliler ve duydukları her şeyi bildirmelidirler. Böylece hiçbir şey gizli kalmış olmayacaktır." Sadece faal bir profesyonel casus ağı sayesinde hükümdar ordudaki kumandanların kendisini devirmek üzere hazırlık içinde olup olmadıklarını, kırsaldaki köylünün huzursuz olup olmadığını ya da yabancı bir hükümdarın saldırı planları yapıp yapmadığını öğrenebilirlerdi. Bu şekilde haberdar edilen hükümdar ardından "olanca hızıyla işe koyulabilir, karşıtlarını gafil avlayabilir, tepelerine çökebilir ve planlarını bozabilirdi."[28] Mahmut'un devletinin merkezinde sadece hükümdarın hizmetinde olan etkili bir posta ağıyla güçlendirilecek olan böylesi bir sistem yer almaktaydı. Şimdi Nizamülmülk bu sistemi ihraç etmekteydi.

Nizamülmülk bu konuda başarısız olmuştu. Kitabında bu meseleye geniş yer ayırmasının sebebi de buydu. Fakat dikkatlice tahlil ederek ve sistemli bir şekilde destekleyerek bu sisteme bütün İslam âlemindeki siyaset biliminde uzun sürecek bir saygınlık kazandıracaktı. Niccolo Machiavelli'nin Floransa'da *Prens* isimli eserini yazmasından dört asır önce *Siyasetnâme* Orta Asya'nın, İran'ın ve Arap dünyasının siyasî düşüncesinde katı ve sistemli bir Machiavellianism'i (Makyavelcilik) yüceltmişti.

Neyse ki Nizamülmülk'ün asıl uygulaması, başta iktisat alanı olmak üzere, çok farklıydı. Merv ve Nişabur'da edindiği tecrübe kendisine ekonominin işleyişi için ticaretin vazgeçilmez olduğu ve maliye politikasının da ticareti destekleyici bir araç olması gerektiği fikrini yerleştirmişti. Mahmut ve oğlu Mesut ise aksine ekonominin can damarlarını kesmiş, ticarete ket vurmuş ve kent hayatını yoksullaştırmışlardı. Nizamülmülk'ün mirasının takdir edilmesinin sebebi kitabında şiddetle savunduğu polis devleti uygulamasını gerçekleştirmekte başarısız, ekonomi alanındaysa başarılı olmuş olmasıydı. Kitabında bu başarısına çok az yer vermekteydi. Bu paradoks sayesinde tarım, üretim ve ticaret Selçuklular idaresi atında, bir buçuk asır boyunca gelişmişti. Genişleyen kent merkezleri de Orta Asya kültürüne son defa çiçek açtırmıştı.

28 Nizam al-Mulk, *Book of Government or Rules for Kings*, s. 78.

Selçuklu Mimarisi ve Üretimi

Rus tarihçi Bartold Selçuklular için "kültüre tamamen yabancı" nitelemesini kullanmıştır.[29] Orta Asya'yı ele geçirdiklerinde, hâlen kültürleri kent hayatı ile değil bozkır hayatıyla gelişim göstermiş göçebeler olduklarını belirtmek daha isabetli olacaktır. Batıya akın eden Oğuzların çoğu göçebe yaşantılarını devam ettirmişlerdi. Daha önceki Karahanlılar ve Gazneliler gibi hükümdarları ise kısa bir sürede kent hayatına uyum sağlamıştı. Selçukluları "kültüre tamamen yabancı" diyerek bir kenara itmektense bu kadar kısa süre içinde nasıl yeni kabiliyetler kazandıklarını ve zengin göçebe kültürlerinden yeni kent hayatlarına bir şey taşıyıp taşımadıklarını sormamız daha verimli cevaplar almamızı sağlayacaktır.

İkinci soruya verilebilecek net cevaplardan biri şudur: Selçuklular dönemindeki mimaride, sanatta ve zanaatta mevcut olan tüm çeşitliliğe rağmen tamamının belirleyici özelliği zengin dış cephe süslemeleriydi. Neredeyse tüm binaların duvarlarının üzerindeki zarifçe oyulmuş ve boyanmış alçılarda, bronz eşyaların yüzeylerindeki girift desenlerde ve dönemin "delikli" çömleklerinin zengin çeşit ve renklerinde gittikçe artan bir şekilde bu aşikârdı. Bunların hiçbiri tamamıyla yeni değildi. Bu noktada Buhara'daki İsmail Samanî türbesinin dış cephesini hatırlamak gerekir. Fakat dış cephe tezyinatı bu dönemde öylesine yaygındı ki Selçukluların sanattaki imzası hâline gelmişti. Bunun kökenleri doğrudan Selçukluların göçebe atalarının kumaş sanatına uzanmaktaydı.[30]

Selçuklu mimarisinin en muazzam abideleri yönetimden ziyade ticaret ve dinle alakalıydı. Anadolu ya da Isfahan'da Selçuklu saraylarının kalıntılarının görülebileceği doğrudur. Aynı şekilde Tacikistan'daki Kuttal kentinde olduğu gibi mahallî idarecilerin sarayları da mevcuttur. Fakat dönemin daha tipik olan yapıları ticareti kolaylaştırmak gayesiyle yapılan kervansaraylar, yeni tarzdaki camiler ve her yere yayılmış olan türbelerdir. Hem dinî hem de ticarî yapılar Nizamülmülk'ün himayesinde ortaya çıkmışlardı ve vezirin önceliklerini ortaya koyuyorlardı. Onuncu asırda, Bağdat'taki Bermekîler gibi bu Orta Asyalı büyük vezir de Selçuklular dönemindeki inşaat sanatının belirleyicisi olmuştu.

---

29 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 308.

30 Selçuklu mimarisinde devamlılık ve değişim için bkz., Janine Sourdel-Thomine, "Renouvellement et tradition dans l'architecture saljuqide," içn. *Islamic Civilization, 950–1150*, s. 251–64.



Figür 12.1. Göçebe geçmişlerine rağmen Selçuklu hükümdarları ticareti kucaklamak hususunda gayet isteklilerdi. Nişabur-Merv yolu üzerindeki bu kervansaray da bunun bir göstergesidir. ■ Fotoğraf: Harry Reid, Londra.

Selçuklu mimarisinin kudretini anlayabilmek için Merv, Serahs, Belh ve Nişabur arasındaki kadim güzergâhların üzerindeki kervansaraylardan birini bile ziyaret etmek yeterli olacaktır.[31] Bunlar İpek Yolu'nun en fazla kullanılan bu bölümündeki kervan trafiği için inşa edilmişlerdi. Heybetli bir yapıya sahip olan Ribat-ı Melik gibi bu seyahat esnasında barınma hizmeti veren yerlerden bazıları kale gibiyken bazıları da öylesine büyüklerdi ki bakıldığında surlarla çevrili bir kent zannedilebilirlerdi. Hepsi ticaretle sanatın Nizamülmülk döneminde birbirlerini tamamladıklarının göstergesiydiler.

Nizamülmülk, ayrıca yeni bir cami tarzı getirmişti. Bu tarzda inşa edilen camiler geniş bir kubbeye ve doğrudan yanları açık bir hole bakan yarım daire şeklinde bir nişe (mihrap) sahipti. Mihrap kıbleyi göstermekteydi. Namaz esnasında sultanı korumak amacıyla getirilen bu yenilik ilk olarak Nizamülmülk'ün Isfahan'da yaptırdığı Cuma mescidinde görülmüş, ardından bütün İslam âleminde taklit edilmeye başlanmıştı.[32] Isfahan'da bu caminin inşa edilmesi Nizamülmülk'ün muhafazakâr Şafii mezhebine verdiği geniş desteğin bir parçasıydı. Fakat bir isyan sonucu caminin bir bölümünü daha ılımlı olan Hanefilere ayırmak zorunda kalmıştı.[33]

31 Ettinghausen, ve Grabar, Jenkins-Madina, *Islamic Art and Architecture, 650–1250*, s. 153–54.

32 A.g.e., s. 139–44 ve 368.

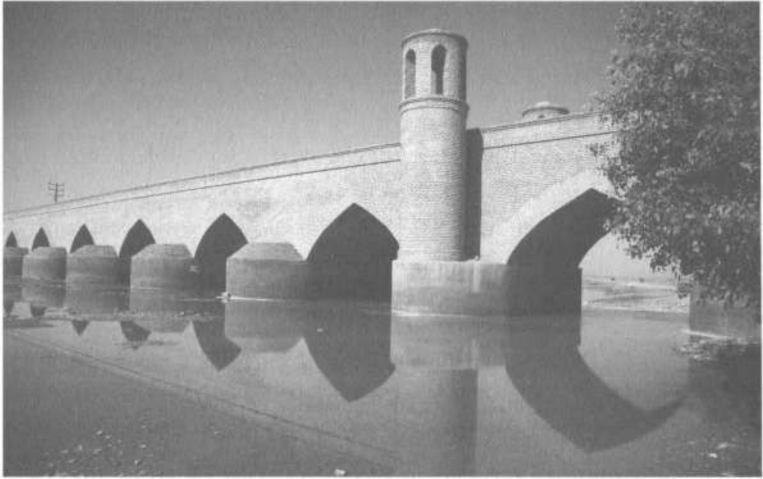
33 Pope, *Persian Architecure*, s. 956.

Nizamülmülk döneminde soylular ve dinî saygınlığı olan kimseler için türbe inşa etme deliliği başlamıştı. Bu uygulamanın kökeni Ahameniş İmparatorluğu'nun Büyük Kiros için devasa bir türbe yaptırdığı M.Ö. yedinci asra kadar uzanmaktaydı. Buhara'daki İsmail türbesi ile birlikte Tim'de ve daha birçok yerde veliler için inşa edilen mezarlarla bu gelenek İslamiyet'in gelmesinden sonra yeniden başlamıştı. Fakat Selçuklular döneminde her kent ve kasaba en büyük ya da en muhteşem türbeyi yapabilmek için yarış hâlindelerdi. Çok sayıda mutasavvıfın (tarikat pirinin) ortaya çıkması mimari olarak anılmaya değer malzeme sağlamıştı. Ticarî zenginlik bu çılgınlığı körüklemekteydi. Aynı durum Avrupa için de geçerliydi. Kasaba sakinleri kendi ahalilerinden olan azizleri anmak maksadıyla kasabalarına yapılacak olan şapellerin ve türbelerin maliyetini karşılamaktalardı. Yine de, ne Hristiyan Batı'da ne de Müslüman Orta Doğu'daki hiçbir bölge mezar inşasına olan düşkünlük konusunda Orta Asya'nın eline su dökemezdi. Sonuç olarak on ikinci asırdan itibaren türbe en yaygın ve en fazla devamlılığı olan Müslüman bina tarzı hâline gelmişti.[34] Selçuklu döneminin önde gelen örnekleri arasında Hüda-yı Nazar Evliya türbesi, Abdullah ibn-i Zeyd türbesi ve elbette Merv'de son Selçuklu hükümdarı Sencer için yapılan türbe zikredilebilir. Hepsi antik Roma mimarisinde gözlemlenen tavizsiz bir geometrik uyum içerisinde inşa edilmişlerdi.[35] Birçok Selçuklu yapısı sivri uçlara ya da "basık sivri" kemerlere sahiplerdi. Bu yapılar o dönemde Avrupa'da ortaya çıkan Gotik kemerlerin kaynağı olup olmadığı konunun uzmanlarına bırakılmalıdır.

Bu dönemde, mimaride yenilikler yaşanan tek yer Orta Asya ve Selçuklu toprakları değildi. Devlet-kilise anlaşmazlığının çözülmesinin ardından batı Avrupa'da, surlarıyla değil gittikçe genişleyen kemerleriyle kendileri fark ettiren Romanesk binalar yükselmekteydi. Zaman içerisinde bu mimari duvarların âdeta camlardan ve ışıktan görünmez

34 Erken dönemlerden tevarüs edilen unsurları sanıldığı kadar önemli olmaması hakkında bkz., Janine Sourdel-Thomine "Renouvellement et tradition dans l'architecture saljuqide," s. 251 vd.; aksi görüş için bkz., J. M. Rogers, Seljuk East, "The 11th Century–A Turning Point in the Architecture of the Mashriq?" içn. *Islamic Civilization, 950–1150*, s. 211-49.

35 G. A. Pugachenkova, "Puti razvitiia arkhitektury iuzhnogo Turkmenistana pory rabovladeniia i feodalizma," içn. *Trudy iuzhno-turkmenistanskoi arkheologicheskoi ekspeditsii* (Moskova, 1958), Cl. 6, s. 314.



Figür 12.2. Orta Asya'da inşaat mühendisliği Selçuklular döneminde gelişmişti. Herat yakınlarındaki Malan köprüsü ve inşa ettikleri diğer köprüler, su kemerleri, pazar yerleri ve kervansaraylar bu gelişimin birer delilidir. ■ BM Fotoğraf/Basir Seerat.

olduğu Gotik mimariyi doğuracaktı. Sencer'in devasa türbesi Merv'in kumları üzerinde yükseliyordu. Tam olarak aynı zamanda Abbot Suger Paris'in kuzeyindeki St. Denis manastırında mühendislik ve estetikte başka yeniliklerin kapısını aralayarak bir dönüm noktası yaratacak olan bazilikasını inşa etmekteydi. Selçuklu mimarisi büyük bir başarıydı ama netice itibariyle yeni bir istikamet çizmiş olmaktan ziyade bir birikimin temsilcisiydi.

Peki Selçuklu medeniyeti bir bütün olarak ele alındığında aynı şeyden bahsedilebilir miydi? Nizamülmülk'ün titiz ekonomi politikalarıyla artan refah sanat ve zanaatta ilerleme kaydedilmesine fırsat vermişti. Günümüze ulaşan bazı kumaş parçaları bu kadim zanaatın devamlı bir gelişme gösterdiğini ortaya koymaktadır. Aynı durum seramik ve madenî eşya yapımı için de söz konusuydu. İnce ince işlenmiş bronz kaplar, gümüş işlemeli yağdanlar ve oymalar, pirinçle tavlanıp gümüşle süslenmiş çelikten yapılma narin eşyalar ve silahlar ve üzerine zarif bir şekilde insan tasvirlerinin çizildiği ya da parlak renklerle canlılık katılmış nazik vazolar vardı. Hepsi sanatın zirvesindeydi. Tüm bu teknikler Orta Asya'da icat edilmişlerdi. Zanaatkârlar haklı bir gurur içerisinde eserlerine imzalarını atmaktalardı. Horasanlı bir zanaatkâr bronzdan

yaptığı tencereye "Tuslu Hojo" diye ismini yazmaktaydı. Bir diğeri, Abdürrezzak Nişaburî yaptığı koku şişelerinin üzerini "mutluluk" kelimesiyle süslemekteydi.[36] Bu yaşama sevincinin satışları arttırdığına şüphe yoktu. Merv'de yapılmış olan Selçuklu dönemine ait imzasız bir bronz çömleğin üzerinde şu cümle yer almaktaydı: "Afiyet olsun."[37]

Hem Hojo hem de Abdürrezzak ihraç etmek için üretiyorlardı. Aslında Abdürrezzak'ın birçok zarif ürünü üretildikleri yerden binlerce kilometre ötede bir yerde bulunmuştu.[38] Belli başlı zanaatların hepsinde, Herat, Nişabur ve Merv gibi kentlerdeki sanatçılar ve zanaatkârlar o yıllarda bütün İslam âlemi için örnek teşkil etmektelerdi.[39]

Selçuklular Döneminde İlim Dünyası

Hem mimari hem de zanaat bir entelektüel boşlukta yeşerebilirler. Peki Selçuklu idaresinde bilimsel araştırmalar ve felsefe ne hâldeydi? Hamilik etmekte kendilerinden önceki Bermekîler, Halife Memûn ya da Ürgenç'teki Harezm hanedanlığı gibileriyle yarışabilecek Selçuklu hükümdarları var mıydı? Selçuklu döneminde bu standartlarda kabul edilebilecek iki isim vardı; Isfahan'daki Sultan Melikşah ve veziri Nizamülmülk. 1079'da yeni bir güneş takviminin kullanılmaya başlanmasını sağlayan araştırmayı teşvik eden bu ikisiydi. Daha sonraki orta çağ yazarlarından birçoğu bu ikisinin aynı zamanda Isfahan'daki bir rasathanenin giderlerini karşıladıklarını ve büyük matematikçi Ömer Hayyam'ı Orta Asya'dan getirterek bu rasathanenin başına geçirdiklerini iddia etmişlerdi. Daha kesin olan ise ilkbahar ekinoksunda kutlanan güneş döngüsünün başlangıcını Nevruz bayramına sabitleyen Nizamülmülk'ün asıl rolü üstlenmiş olmasıydı.[40] Fakat Melikşah ve Nizamülmülk bir yana bırakılırsa, bu dönemde ilim için yapılan resmî hamilik, en iyimser yaklaşımla, mütevazı ölçülerdeydi. Bu ikisinin dışında ilme ciddi manada kıymet

36 E. Baer, "Abd-al-Razzauq b. Masuud Naysabuure," içn. *Encyclopedia Iranica*, http://www.iranica.com/newsite/articles/v1f2/v1f2a071.html.

37 Aşgabat Ulusal Müzesi.

38 Baer, "Abd-al-Razzauq Naysabuure."

39 Allan, *Nishapur: Metalwork of the Early Islamic Period*, s. 18– 20; Hakimov, "Arts and Crafts in Transoxonia and Khurasan," s. 423–30.

40 E. S. Kennedy, "The Exact Sciences in Iran under the Saljuqs and Mongols," içn. *The Cambridge History of Iran*, Cl. 5, s. 671–72.

veren tek Selçuklu idarecisi, astroloji üzerine yazılmış bir eseri bulunan Tuğrâî isimli Mervli bir vezirdi.[41]

Düşünürlerin ve yazarların devlet himayesine alınması Orta Asya'da bir kural hâline gelmişti ama Selçuklular döneminde durumun değişmiş olması entelektüel hayatın canlılığını yitirdiği manasına gelmemekteydi. Aynı dönemde, Avrupa'da ilim manastırdan çıkıp sarayın yolunu tutmuştu. Bunun da ötesinde, bu zaman aralığında yükselen kentler ve kurulan üniversiteler meyvesini daha sonra verecek olan yeni bir kültür himayesi yolunun taşlarını döşemişlerdi.[42] Orta Asya kentleri de Selçuklar döneminde gelişmişlerdi. Kentlerdeki sarayların ilim için zemin hazırlamakta Batı'dakilerden hiç de aşağı kalır yanları yoktu. Özellikle Nişabur ve Merv'dekiler dikkat çekmektelerdi.

Gururlu Nişabur Selçuklular döneminde öylesine bir iktisadî ve kültürel coşkunluk yakalamıştı ki Selçuklu dünyasının ilim başkenti olarak anılır olmuştu.[43] Bu övgü sadece matematikçi ve şair Ömer Hayyam, felsefeci Gazalî ve vezir Nizamülmülk'e yapılacak olsa bile Nişabur yine de bu övgüyü hakketmekteydi. Fakat bu kentte daha kısık ışıklar da yok değildi. Bir Suriyeli düşünürden öğrendiği ondalık kesir kavramını yaygın bir şekilde kullanılır hâle getiren matematikçi Nesevî gibi kimseler de vardı.[44] Bilimdeki derin geleneğin yanında Nişabur hukukun en yetkin isimlerini yetiştirmeye devam etmişti. Üstelik, mevcut atmosfere entelektüel bir ürperti getiren geleneği kabul etmeyip açıkça kuşkucu olan geleneğe ev sahipliği yapmaktaydı. Farklı uçların bir araya gelmiş olması Hayyam, Gazalî ve Nizamülmülk'ün tahsil görmek için neden Nişabur'a gittiklerini açıklamaktadır. İslam âleminde başka hiçbir kent o dönemde böylesine karmaşık bir entelektüel çevreye sahip değildi.

Anlaşılan fazla karmaşa vardı ki Selçuklu dönemi boyunca Nişabur birden fazla kere İslam hukukunun rakip okulları arasındaki şiddetli

---

41 A. Abdurazakov ve Ts. Khaidav, "Alchemy, Chemistry, Pharmacology and Pharmaceutics," içn. *Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 230.

42 Charles Homer Haskins, *Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, 1928), s. 64 vd.

43 Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," s. 86.

44 Q. Mushtaq ve J. L. Berggren, "Mathematical Sciences," içn. *Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 181.

tartışmalar ve dinî düşünce akımlarının arasındaki çekişmelerle sarsılmıştı. Yorumu katiyen reddeden gruplar ortaya çıkmış, hatta bunlardan biri kısa süreliğine kenti ele geçirerek terör estirmişti.[45] Daha önce olduğu gibi tüm bu kavgalar halka da sirayet etmişti.[46] On birinci asır itibariyle Nişabur bir kez daha bitmek bilmeyen çekişmelere sahne oluyordu. Anlaşamayan hizipler arasındaki sokak çatışmaları vakıa-i âdiyeden olmuştu. Karmaşık çevre işin bir yanı, her gün meydana gelen çatışmalar ise diğer yanıydı.

Dönemin başında yaşanan Gazneli ordusuyla yükselişteki Selçuklular arasındaki muharebelerin yanı sıra kentteki şiddet, Nişabur ve Horasan'da ticarî zenginliği duraksatan bir istikrarsızlık havası yaratmıştı. Birçok entelektüel ayrılmayı tercih etmişlerdi. Bunların arasında muhteşem şair Ebu Mansur Ali Esedî de vardı. Esedî-i Tusî olarak tanınan şair eğitimini tamamladıktan sonra Azerbaycan dağlarına çekilmişti. Burada bir mahallî sarayın himayesine girerek *Gerşâspnâme*'yi kaleme almıştı. Bu eser Farsçadaki destan türündeki şiirler arasında Firdevsî'nin *Şehnâme*si'nden sonra ikinci sırada gösterilmektedir.[47] Gazalî uzun seyahatinden döndüğünde Nişabur'daki karmaşadan uzak durarak uzlet hayatını tercih etmişti.

Merv ise Selçukluların son günlerine kadar huzur içindeydi. Burada da refah inanılmaz derecede artmıştı. Hatta buna bağlı olarak kadim merkezin hemen batısında artan nüfusa, üreticilere ve ticarethanelere yer açmak için yepyeni bir kent inşa edilmişti. Bununla birlikte Çin'den Orta Asya'ya gelen göçebelerin her an yeni bir işgal teşebbüsünde bulunabilecekleri korkusu vardı. Üstelik sosyal ve dinî gerilim de yüksekti. Fakat, günün sonunda, emniyet duygusu baskındı. Bunun bir sebebi içinde yeni mahalleleri çevreleyen yürüme yollarına sahip on beş kilometre uzunluğundaki surlardı. Tuğladan yapılma yüksek istihkâmlarının yanı sıra Selçuklu idaresindeki Merv sakinleri, bu surların hemen dışına yerleştirilmiş olan kubbe şeklindeki, çok sayıda, geniş buzhane

45 Bosworth, "The Rise of the Karamiyyah in Khurasan," s. 7–14.

46 Bu dönemdeki Nişabur hakkında bkz., Richard W. Bulliet *The Social History of Nishapur in the Eleventh Century* (Cambridge, 1967); ve a.g.y. "The Political- Religious History of Nishapur in the Eleventh Century," içn. *Islamic Civilization 950– 1150*, s. 71–91.

47 İki kısımdan oluşan Fransızca tercümesi için bkz., Asadi-Tusi, *Garšāsp-nāma*, ed. Cl. Huart (Paris, 1926); ve Asadi-Tusi, *Garšāsp-nāma*, ed. H. Massé (Paris, 1951).

sayesinde yaz aylarında buzlu şerbetlerini yudumlayabiliyorlardı. Nişabur ise tam tersine müstahkem değildi.

Müslüman Doğu'da başka hiçbir kentte Merv'deki kadar çok kütüphane yoktu. Bu durum uzak yakın fark etmeksizin her yerdeki âlimleri cezbediyordu. Arap coğrafyacı Yakut (1179-1229) Merv'in on iki kütüphanesinde üç sene boyunca çalışmalarda bulunmuştu. Aktardığına göre bunlardan sadece bir tanesinde on iki bin cilt kitap mevcuttu.[48] Merv'deki diğer âlimler mineralojiden dilbilimine kadar çok farklı alanlarda çalışmalar yapmaktalardı.[49] Merv aynı zamanda, Selçuklular döneminde tarih yazımının düşüşe geçmiş olması gerçeğine rağmen, çok sayıda tarihçi ağırlamaktaydı.[50]

Merv'deki bir diğer cazibe merkezi de asırlardır var olan rasathaneydi. Burada çalışan gökbilimcilerin ve fizikçilerin çoğu, hemen yakınlardaki Serahs kentinden olan Ebu'l Fazl Serahsî gibi bölge halkındandı.[51] Aslen Bizanslı bir Rum olup Selçuklular tarafından esir edilen Abdurrahman el-Hazinî, başarılı bilim kariyerinden önce Ömer Hayyam'dan ders almıştı.[52] Gökbiliminin yanı sıra Hazinî'nin en büyük tutkularından biri de eşyaların ağırlıklarını ölçmekti. Merv'de yazdığı *Kitab-u Mizan'il Hikme* (Hikmet Terazisi Kitabı) isimli eser için "herhangi bir kültürde, Orta Çağ'da [ağırlık ölçümü] ile ilgili bu denli kapsamlı bir eser yoktur," denilmiştir.[53] Hayran olunası bir tarafsızlıkla Hazinî kadim Yunanları ağırlık, kütle ve güç arasında ayrım yapamamış olmalarından ötürü eleştirmekteydi. Ardından Arşimet'in suyun kaldırma kuvveti ilkesinin belli yerçekimlerinde nasıl kullanılabileceğini

---

48 G. Patvievskaya, "History of Medieval Islamic Mathematics: Research in Uzbekistan," *Historia Mathematica* 20 (1993), s. 241.

49 Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," s. 86; ve Bosworth, "Legal and Political Sciences in the Eastern Iranian World and Central Asia in the Pre-Mongol Period," s. 147.

50 Dzhalilov, *Iz istorii kulturnoi zhizni predkov tadzhikskogo naroda i tadzhikov v rannem srednevekove*, s. 64. Aksi bir görüş için bkz., Charles Melville, "History: From the Saljuqs to the Aq Qoyunlu (ca. 1000–1500 C.E.)," *Iranian Studies* 31, 3–4 (Yaz/Güz 1998), s. 474–76.

51 G. Hanmyradow, "Sarahs we gundogaryn medeni mirasy," *Miras* 3, 35 (2009), s. 60.

52 Robert E. Hall "Al-Khazini," içn. *Dictionary of Scientific Biography*, Cl. 7, s. 335–51.

53 D. R. Hill, "Physics and Mechanics, Civil and Hydraulic Engineering, Industrial Processes and Manufacturing, and Craft Activities," içn. *Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 254–61.

incelemişti. Hatta bazı sıvıların yerçekimi gücünün nasıl belirlenebileceğini ve ilk defa havanın, irtifa kazandıkça kaybettiği, bir ağırlığı olduğunu göstermişti. Hazinî'nin konuyla ilgili daha önce Birûni'nin yaptığı çalışmalardan habersiz olduğu anlaşılmaktadır.

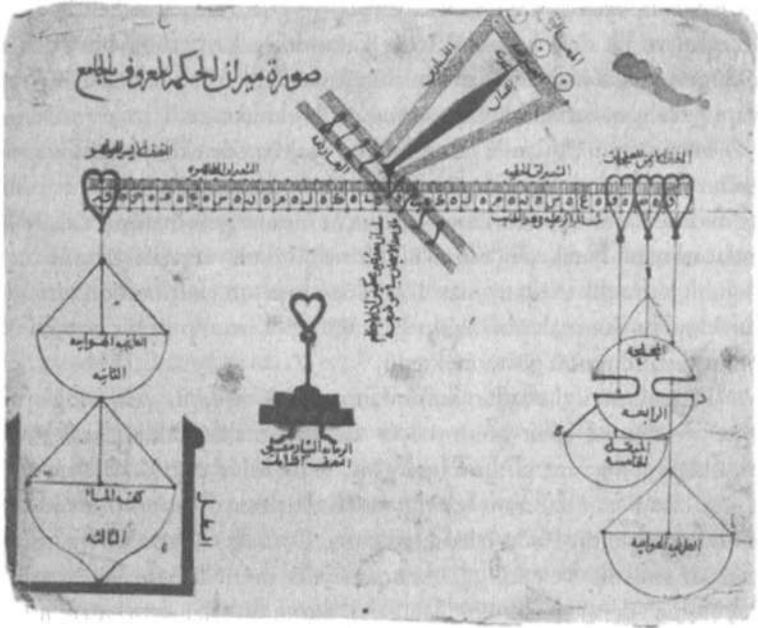
Hazinî aynı zamanda tam bir ustaydı. Merv'de ekibiyle birlikte sıradan nesnelerin ağırlığını ölçebilmek, belli yerçekimlerini tespit edebilmek ve hatta alaşımları incelemek için bir âlet geliştirmişti. Tafsilatlı anlatımından hareketle "mizan'ül hikme" (hikmet terazisi) ismini verdiği bu karmaşık mekanizmasını yeniden inşa etmek mümkün olmuştu. Modern çalışmalar bu âletin 1:60,000 gibi inanılmaz bir isabetlilik oranı tutturduğunu göstermektedir.

Hazinî'nin ilgi alanları arasında metalürji de vardı. Arkeologların Merv'de dökme çelik üretimi için kullanılan ilk ocakları keşfetmiş oldukları göz önüne alınırsa bu ilgisi çok da tuhaf değildi. Birkaç asır sonra Hindistanlılar aynı tekniği ya tek başlarına icat etmişler ya da kopya etmişlerdi. Fakat izledikleri süreç Orta Asyalılarınkine nazarla daha az sofistike ve etkiliydi. Avrupalı çelik üreticileri ise "eş zamanlı kaynaşma" denilen teknikte Merv'den ancak altı asır sonra uzmanlaşabileceklerdi.[54]

Selçuklu dönemindeki Orta Asya bilim ve matematiğinin rakipsiz dehası Ömer Hayyam'dı (1048-1131). Nişabur'da çadır diken (kendi tabiriyle "bilim çadırlarını" dikmektelerdi) bir ailede doğan Hayyam, Batı'da matematikçi veya gökbilimciden ziyade şair ve *Rubailer*'in müellifi olarak tanınmaktadır. Hâlbuki, bölgedeki diğer büyük zihinler gibi Hayyam da cebir ve gök cisimleri hakkındaki çığır açıcı eserlerinin yanı sıra mekanik, felsefe, coğrafya ve musiki üzerine de risaleler yazmış olan bir hezarfendi.

Hem doğum yeri hem de tahsil gördüğü yer olması itibariyle Ömer Hayyam Orta Asya'nın gerçek evlatlarındandı. İlk eğitimini meşhur bir Belhli âlimden almıştı. Ardından Nişabur'un en gözde hocalarından birinden okumuştu. Ebu Tahir isimli saygın ve zengin bir kadının himayesi sayesinde yirmi iki yaşındaki Ömer Hayyam Semerkant'taki tahsiline başlamıştı. Modern zamanlardan önce alanındaki en muazzam eser olan *Risale fi'l Berâhin alâ Mesail'il Cebr ve'l Mukabele* (Cebir Problemlerinin ve Karşılığının Delilleri Hakkında Risale, Cebir

54 Waldren Grutz, "Oasis of Turquoise and Ravens," *Aramco World* 49, 4 (1998), s. 21.



Figür 12.3. Merv'de çalışan Abdurrahman el-Hazinî nesnelerin ağırlığını ölçmede 1:60,000 gibi inanılmaz bir isabetlilik oranı tutturmuş olan "mizan'ül hikme" (hikmet terazisi) isimli bir âlet tasarlamıştı. ■ *Kitab-u Mizan'il Hikme*'den alınmıştır (Hikmet Terazisi Kitabı). c. 1270. Arapça, LJS 386, Nadir Kitap & Yazma Eserler Kütüphanesi, Pennsylvania Üniversitesi.

Risalesi) isimli kitabını da burada kaleme alacaktı. Bir süre Buhara'da kaldıktan sonra memleketi Nişabur'a dönmüştü. Kısa sürede vezir Nizamülmülk'ün dikkatini çekmişti. Dostu Horasanî'nin desteğini de alan otuz yaşındaki Hayyam, Selçukluların başkentinde toplanmış olan bilim adamlarına riyaset ederek on sekiz üretken yıl geçirecekti. Bazı şiirlerinden de anlaşıldığı üzere Hayyam biraz huysuz bir adamdı:

> Şimdi gençliğimin zamanıdır
> Şarap içiyorum, teselli için
> Kınama beni acı zevk verdiği için
> Hayatımın bizzat kendisi acıdır.[55]

55 Peter Avery ve John Heath-Stubbs, *The Ruba'iyat of Omar Kayyam* (Londra, 1981), no. 16, s. 50.

Fakat bu ruh hâli kendisini çığır açıcı araştırmalar yapmasından alıkoymamıştı. Farklı alanlarda çalışmalar yapmaktaydı ve göreceğimiz üzere, felsefî meselelere de derinlemesine dalmaktaydı.

Sultan I. Melikşah'ın 1092'de ölmesi Gazalî'nin hayatında olduğu gibi Hayyam'ın da hayatında bir krize sebep olmuştu. Hamisini kaybetmiş olan Hayyam artık Selçukluların son başkenti olan Merv'e taşınmış ve yeni hükümdar, Sultan Sencer'in himayesi altına girmişti. Hayatının son döneminde yeniden Nişabur'a dönecek ve doksanlı yaşlarında hayata veda edecekti.

İsfahan'da Hayyam gökbilimiyle ilgilenmişti. Bir yıldız haritası çıkartmıştı ve denildiğine göre dünyanın ekseni etrafında nasıl döndüğünü gösteren bir model inşa etmişti. Nizamülmülk sayesinde gökbilimi araştırmalarında kilit bir rol oynamıştı. Bu araştırmanın sonucunda yeni bir güneş takvimi yapılmıştı. Yukarıda da bahsi geçen bu takvim 1925'e kadar İran'da kullanılmıştı. On sekizinci asırda yaşayan İngiliz tarihçi Gibbon Hayyam'ın sisteminden hayranlıkla "Jülyen [takviminden] daha üstündü ve Gregoryen [takviminin] isabetliliğine yakındı."[56] Tipik bir gökbilimci olarak Hayyam (doğrudan Birûni'yi hatırlatarak) güneş yılı hesabını on birinci ondalık noktaya kadar yapmıştı: 365.24219858156 gün. Bu veri ile modern hesap arasındaki dakika farkı Hayyam'ın yaptığı bir hatadan değil, zaman içinde güneş yılının çok az kısalmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Ömer Hayyam'ın en kalıcı başarıları matematik ve geometri alanlarındaydı. Bunun sebebi ilgilendiği her problemi belirgin ve kusursuz bir çerçevede ele almasından kaynaklanmaktaydı.[57] Böylece, gençliğe daha yeni adım attığı ilk zamanlarında kendisine şöyle bir hedef belirlemişti: "bir dairenin çeyreğinde öyle bir nokta bulmalıydı ki bu noktadan bağlayıcı yarıçaplara bir dik indirildiğinde bu dikin yarıçapa kadarki uzunluğu dikin ayağıyla belirlenmiş olan bölümlerin oranına eşit olmalıydı." Ardından fark etmişti ki bunu yapabildiği takdirde kafasına takılan ikinci bir problemi daha çözebilirdi: "hipotenüsün, üzerindeki yüksekliğe ek olarak bir kenarın tamamına eşit olduğu dik

56 Alıntılayan John J. O'Connor ve Edmund F. Robertson, "Omar Khayyam," Mac-Tutor History of Mathematics Archive, http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Biog-raphies/Khayyam.html.

57 Kennedy, "The Exact Sciences in Iran under the Saljuqs and Mongols," s. 665 vd.; ve O'Connor and Robertson, "Omar Khayyam."

üçgeni bulmak." Adım adım ilerleyen Hayyam $x^3 + 200x = 20x^2 + 2000$ şeklindeki üçüncü dereceden denklemi çözmüş, ardından da trigonometri tablolarında ara değer ölçümü yaparak nümerik çözüm getirmişti. İskoç matematikçiler O'Connor ve Robertson şu gerçeklik karşısında hayranlıklarını gizleyememişlerdi: "Hayyam bu üçüncü dereceden denklemin çözümünün konik kesitler kullanılmasını gerektirdiğini ve cetvel ve pusula yöntemleriyle çözülemeyeceğini belirtmişti. 750 sene boyunca bu çözümü kanıtlayacak bir başkası çıkmamıştı."[58]

Semerkant'ta yazdığı *Cebir Risalesi*'nde Hayyam üçüncü dereceden denklemleri geometrik çözümlerle tasnif etmişti. Bunu da bir daireyle kesişen hiperbol ile bulmuştu. Yunan, Arap ve Hazinî gibi diğer Orta Asyalı matematikçileri geride bırakan Hayyam üçüncü dereceden denklemler hakkında genel bir teori kuran ve çözümleri için kesin işleyen süreç bulan ilk isimdi. Bu işleme göre üçüncü dereceden bir denklemin iki farklı çözümü olabilirdi.

Bu çözümlerden yola çıkarak bazı bilim tarihçileri Hayyam'ın aynı zamanda herhangi bir kuvvete kadarki binomların cebirsel açıklamasını yapan bir teorem daha geliştirmiş olabileceği kanaatine varmışlardır. Hayyam'ın, daha sonra alacağı isimle binom teoremini bulmuş olup olmadığı kesin değildir ama çok daha sonra İtalyan Scipione del Ferro (1465–1526) ve Giordano Vitale (1633–1711) gibi matematikçiler üçüncü dereceden denklemlerin üç farklı çözümünü bularak Hayyam'ı geride bırakacaklardı. Hayyam'ın katkısını özetleyen saygın matematik tarihçisi E. S. Kennedy "cebir üzerine yapmış olduğu kapsamlı çalışmasında Hayyam üçüncü dereceden denklemlerin bütün muhtemel çözümlerini ortaya koymak için [önermiş olduğu teknikten] faydalanmıştı," tespitinde bulunmuştur.[59]

Hayyam'ınki öyle bir zihindi ki problemi, kendisini yeni bir çerçeveye oturtacak biçimde kapsamlı ve cesurca ele almaktaydı. M.Ö. dördünü asırda yaşamış olan geometrinin babası Öklid'in şaşmaz bir takipçisiydi. Fakat Öklid'e ait olan iki paralel çizginin sonsuza kadar kesişemeyeceği teoremini kanıtlama teşebbüsü Yunan ve Arap araştırmacılar tarafından öne sürülen kanıtların hatalı olduğu sonucuna varmasına vesile olmuştu. *Risale fi Şerh-i mâ Eşkele min Musaderât-i*

58 O'Connor ve Robertson, "Omar Khayyam."

59 Kennedy, "The Exact Sciences in Iran under the Saljuqs and Mongols," s. 666.

Kitab-ı Öklides (Öklid Kitabındaki Müşküllerin Şerhi Hakkında Risale, Öklid Kitabı) isimli risalesinde Öklid'inkine alternatif bir formül sunmamakla beraber paralel çizgiler hakkında Öklid harici bir formülün de mümkün olabileceğini fark eden ilk kişi olmuştu. Öklid geometrisine bir değişiklik getirmek amacıyla on yedinci asırda yaşamış olan Cizvit papazı Giovanni Girolamo Saccheri (1667–1733) aynı formüllerle ilgilenmiş ama büyük bir farklılık yaratamamıştı. Epey sonra, 1820'lerde Nikolai Lobachevskii isimli bir Rus Hayyam'ın araladığı kapıdan girerek Öklid harici sistemli bir geometri geliştirebilmişti.

İçerde ve Dışarda Tehlikeli Fikirler

Selçuklu dönemi din cephesinde sakin bir zaman dilimi olmalıydı. Orta Asyalıların büyük çoğunluğu artık Müslüman olmuştu[60] ve Sünni Selçuklular İran'ın kuzeyindeki Şii Büveyhîleri tahtlarından edip topraklarını ele geçirmişlerdi. Hem sultanların hem de halifelerin Sünni olmasından ötürü aralarında mutabakat söz konusuydu. Fakat İsmailîler hâlâ Kahire'deki rakip Fatımî halifesine arka çıkmaktalardı. Fatımî topraklarının büyük kısmının elden çıktığı ve hanedanlığın hem Sünni Müslümanlara hem de Hristiyanlara karşı hoşgörüsüz bir tavır takındığı doğruydu. Kendi ordularına sahip olan Berberî ve Türkî paralı askerler Fatımî devletini içerden tehdit ediyorlardı. Avrupalı Haçlılar ise dış tehdit oluşturmaktalardı. Daha da kötüsü, Sünni Selçuklular topraklarında İsmailîlere ciddi bir baskı uygulamaya başlamışlardı.

Fatımîlerin arasındaki radikal unsurlar sessiz sedasız gözden kaybolmamışlardı. Ana akıma mensup Sünnilere ve bu grubu himaye eden Selçuklulara karşı cesur bir saldırı başlatmışlardı. Oldukça korunaklı olan kalelere kaçarak devletin içinde merkeze bağlı olmayan bir devlet oluşturmuşlardı. Bağdat'ın baskısı arttıkça İsmailîlerin bir kolu Bağdat'taki halifeliğin ve Selçuklu devletinin önde gelen isimlerine suikastlar düzenlemeye başlamıştı. Düşmanları İsmailî tetikçilerin haşhaş yardımıyla cesaret topladıklarında ısrarcılardı. Haçlılar da bunu duyunca kullandıkları iddia edilen uyuşturucudan yola çıkarak bu kimselere "*assassins*"[61] (haşhaşî, suikastçı) ismini takmışlardı.

---

60 Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," s. 195.

61 Farhad Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Ismailis* (Londra, 1995).

Tarihçiler İsmailîlerin oluşturdukları fizikî tehdidi tartışmaya devam etmektedirler.[62] Fakat İsmailîlerin Selçuklu hükümdarlarına ve ana akım Sünni inanca mensup kimselerden oluşan müttefiklerine karşı geliştirdikleri ideolojik meydan okuma çok daha büyüktü. Selçuklunun bütün vergi sisteminin üzerine kurulu olduğu *ikta* sistemine mukaddes kitap üzerinden getirilen meşrulaştırmayı reddediyorlardı. Hiç çekinmeden itikadî sorulara cevap vermek için rasyonalist mantığa ve Yunan felsefesine başvuruyorlardı. Ana akıma mensup din âlimlerinin kabul edemeyeceği şekilde Kur'an'daki gizli manaların peşine düşmüşlerdi. Hatta Sünni âlim ve imamların Müslüman fertlere ve İslamî devlete rehber olacağı iddiasında oldukları Kur'an'dan elde edilmiş argümanları bile reddediyorlardı.

Orta Asya ve İran'daki birçok önde gelen düşünürün İsmailî davasının cazibesine kapılmış olmaları işleri sadece daha kötüye götürmüştü. Fiilen katılmayanlar da İsmailîlerin bilgilerine, açık görüşlülüklerine ve hatta neoplatoncu mistisizmlerine hayranlık duyuyorlardı. İbn-i Sina gibilerse dinî meseleleri çözmek için hem Yunan felsefesine hem de inanca başvuruyor olmalarından etkilenmişlerdi.

Nasır-ı Hüsrev (1004-1088) İsmailîlerin Selçuklu döneminde ana akım Sünni inanca meydan okumalarının sembolik ismiydi. Afganistan'ın kuzeyindeki Kubâdiyan kasabasında doğan Hüsrev bilim, tıp ve Farabi ve İbn-i Sina'nın felsefeleri alanlarında kapsamlı bir eğitim almıştı. 42 yaşına bir muhalifliği yoktu. Bir Şii Müslüman olarak Selçukluların Merv'deki gelir idaresinde kendi hâlinde bir yetkili olarak çalışmıştı. Eski başkentte satın aldığı bahçeli güzel bir evde oturmaktaydı.

1046'da Hüsrev'in bu hayatının artık sonu gelmiş ve bir krize girmişti. Geçirdiği krizin mahiyeti bilinmemektedir. Fakat bir anda işi bırakmış, evini satmış ve yola revan olmuştu. Yedi sene sürecek ve yirmi bin kilometreden fazla yol yapacağı seyahati boyunca Bağdat'tan Suriye'ye, Kudüs'ten Mekke ve Mısır'a kadar birçok yeri dolaşacaktı. Geçtiği yerlere ilişkin anlatımları Orta Çağ'dan kalan en fazla bilgi aktarımı yapmış seyahat notlarıydı. Üstelik çok da güzel bir üslup kullanmıştı.[63] Hüsrev

62 Bu çatışmanın İsmailîler nazarından değerlendirmesi için bkz., Farhad Daftary *Medieval Ismaili History and Thought* (Cambridge, 1996).

63 W. M. Thackston, Jr., trc. *Naser-e Khosrow's Book of Travels* (New York, 1986); Hüsrev'in hayatı hakkında bkz., Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw, the Ruby of*

vardığında Fatımî Kahiresi çöküşün son demlerindeydi. Yine de Hüsrev üzerinde derin bir tesir bırakmıştı. İsmailîlerin ilim merkezi olan Ezher'de karşılaştığı âlimler eliyle ateşli bir İsmailî savunucusu olmuştu. Artık hayattaki tek vazifesi Orta Asya halkları arasında bu inancı yaymaktı.

Bu durum Hüsrev'i Selçuklu yetkilileriyle karşı karşıya getirmişti. Uzun bir yol kullanarak yaptığı Kahire'den dönüş seyahatinde, Selçuklu idaresinin dogmatizmi ve yetkililerce hür düşüncenin bastırılması olarak gördüğü her şeye karşı vaaz vermek üzere yakaladığı hiçbir fırsatı kaçırmamıştı. Selçuklu idarecileri Hüsrev'i baş ağrısı olarak görmüşler ve cezalandırmışlardı. Fakat Hüsrev tabiatı itibariyle meydan okuyan bir hatipten ziyade oldukça derin bir şairdi. Yeni rolü kendisini Farsça şiir yazmaya itmişti. Gayet yalın bir dil kullanarak, zaman zaman da şaşırtıcı bir açık sözlülükle, günlük hayattaki ahlakî meseleleri ele alıyordu. Hatta bir şiirinde yarattıklarının kötü amellerinin mesuliyetini sahiplenmemesinden ötürü Tanrı'ya çıkışıyordu.[64]

İsmailî öğretiye uygun bir şekilde Hüsrev rasyonel felsefe ile vahiy arasında bir tenakuz görmüyor, her ikisinin de hakikate ulaşmak için geçerli yollar olduğunu savunuyordu. Bu öğretilerin propagandasını yaparak mürtetlik (dinden dönmenin) olmasa da zındıklık suçlamalarının önünü açmıştı. Orta Asya'ya döndüğü andan itibaren hiçbir yerde istenmiyordu. Sünni yetkililer bütün kentlerde peşine düşüyorlardı. Sonunda Afganistan'ın kuzeydoğusundaki Pamir Dağları'nda sığınacak bir yer bulmuştu. Burada, Yumgan isiminde, bugün bile ulaşmanın çok zor olduğu bir köyde hayatının son otuz senesini geçirmişti. Talebe yetiştirmiş ve dinî coşkunluk ile karamsarlık arasında gidip gelen şiirler yazmıştı. Bahara seslenen bir nida ile başlayıp daha sonra köpürdüğü şiirlerinden biri şu şekildeydi:

Peh! Yeter bu beyhude safsata, bu zırva
Utandırıyorlar beni! Bahar döndü geri
Misafirim olarak altmışıncı defa
Aynı olurdu, altı yüz sene daha yaşasam

Badakhshan (Londra, 2000); ayrıca bkz., Daftary, "The Medieval Ismailis of the Iranian Lands," s. 59 vd. ve 23 vd.; ve W. Ivanov, *Problems in Nasir-i Khusraw's Biography* (Bombay, 1956).

64 Alıntılayan *Istoriia tadzhikskoi filosofii*, Cl. 2, s. 378–79.

Feleğin süslerinden soyduğu kimseler
Bahçenin süsünden ne zevk alsın! Benim için güzelliktir
Bu, senin baharın bir düşten ibarettir
Öyle bir düş ki acıyı cezbedici hırkasının altına
Zehri şekere, dikeni güle saklayan.[65]

Aynı Hüsrev şiirin sonunda ilme vurgu yapıyordu:

İlmi siper et kendine, yoktur zira
Daha güçlüsü felaketlerin karşısında
Kim ilim zırhını giyinirse
Acı vermez zamanın darbeleri ona.[66]

Yine sonlara doğru imanına olan sadakatini vurgulamaktaydı:

Ey Rab, Ey ulu Yaradan
İhtiyarlık günlerimdeki lütfuna
Öyle minnettarım ki.
Kimsem yoktur, "Elhamdülillah"
Bütün takvam ve tevekkülümle
Hamd olsun sana binlerce kere![67]

Gittikçe paniğe dönüşen bir telaşla Nizamülmülk, Nasır-ı Hüsrev gibi İsmailîlerin faaliyetlerini takibe almıştı. Daha radikal olanları bilhassa takip ediyordu. Vezir, İsmailîlerin İslam'ı bozduklarına ve Selçukluların korumaya söz verdikleri halifeliğin altını oymaya çalıştıklarına dair hiç şüphesi yoktu. Toplumdaki sorunların karşısında sert bir tavır sergiliyor olmaları başta Horasan olmak üzere birçok yerde halkın desteğini kazanmalarını sağlıyordu. İsmailîlerin ortaya çıkışı vaktin sonunu mu getirmişti? Böylesine ümitsiz bir ruh hâli içinde olan vezir *Siyasetnâme*'ye on bölüm daha eklemişti. Bu bölümlerde İsmailîlerin yükselişini ele alıyor, her bir kentte yaptıkları menfur faaliyetleri anlatıyor

65 Peter Lamborn Wilson ve Gholam Reza Aavani, *Nasir-i Khusraw, Forty Poems from the Divan* (Tahran, 1977), s. 72; tercümesi için bkz., Annemarie Schimmel, *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir-I Khuusraw's Divan* (Londra, 1993).

66 Schimmel, *Make a Shield from Wisdom*, s. 35.

67 A.g.e., s. 96.

ve Allah'ın lanetinin üstlerine olması için dua ediyordu.[68] İslam'ın ve Selçuklu devletinin taarruz altında olduğundan emindi. Üstelik düşman hem Müslüman hem de zeki olduğu kadar acımasızdı.

Nizamülmülk Taarruza Geçiyor: Nizamiye Medreseleri

Nizamülmülk'ün nazarında en az bu kadar endişe verici olan bir diğer mesele de Nişabur ve Orta Asya'nın diğer kentlerinde birbirlerine husumet besleyen amelî mezhepler ve çekişme hâlindeki itikadî mezheplerin mensupları arasındaki sert çatışmalardı. Özellikle Nişabur'da bu meseleler uzun süre önce birer itikadî ihtilaf olmaktan çıkmış ve zaman içinde mahalle kavgasına dönüşecek olan düşük sınıfların hoşnutsuz mensuplarıyla tüccar seçkinler arasındaki silahlı kavgalar hâlini almışlardı.[69]

Altında başka sebepler yatan bu manzaranın basite indirgenmesi tehlikesi kabul edilerek, temeldeki çekişmenin yükselişteki muhafazakâr fakihlerle geri kalan herkes arasında olduğu söylenebilir. Çoğu İbn-i Hanbel'in takipçisi olan bu fakihler aklın, felsefenin ve mantığın nihaî hakikate ulaşmakta kullanılabilecek araçlar olduğu düşüncesine karşı çıkmaktalardı. Bazıları akla karşı daha ılımlı bir rol takınmaktalardı ama yine de Peygamber dönemine uzanan gelenek yapısına vurgu yapmaktalardı. Nispeten daha az kısıtlayıcı olanlar Şafii fakihlerdi. Bunların tesiri on birinci asır boyunca hissedilmişti. Her iki mezhebe de karşı çıkanlarsa Hanefilerdi. Merkezleri Orta Asya olan bu kişiler iman meselesiyle ilgili olarak akla, nispeten daha büyük bir rol atfetmektelerdi. Hanefîler de hadisin katiyetini kabul ediyorlardı ama daha geniş bir çerçevede yorumlanmalarına açıklardı. Biri bugün Özbekistan'da kalan Fergâna Vadisi'nden, diğeri de Serahs'dan olmak üzere önde gelen Hanefi fakihlerin çoğu kısa bir zaman önce tezlerini daha da keskinleştirmişlerdi. Katı gelenekçiler bu durumu öfkeyle karşılayacaklardı.[70]

Görüşlerinde gayet gelenekçi, dolayısıyla da "tevilin" (yorumun) alanının genişletilmesine sıcak bakmayan Nizamülmülk tüm bu tartışmayı Selçuklu topraklarındaki istikrara tehdit olarak görmekteydi. Bir

68 Nizam al-Mulk, *Book of Government*, s. 213–45.

69 Değişen bağlılıklar hakkında bkz., Bulliet, "The Political-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century," özellikle s. 74–84.

70 Bkz., Burhan al-Din al-Farghani al-Marghinani, *Al Hidayah: The Guidance* (Bristol, 2006); ve Rosenthal, *Ahmad b. t-Tayyib as-Sarahsi.*

o kadar da kötümser olmasından ötürü fıkhî ve itikadî tartışmaların ne açıdan bakılırsa bakılsın İslam medeniyetinin sonunu getirdiği kanaatindeydi. Bu tehditleri savuşturmak amacıyla Nizamülmülk amelde Şafii fakihlerine, itikatta ise Eşarîlere tam destek vermişti. Kibar sözlerin tek başına işine yaramayacağının farkında olarak medreseler kurma kararı almıştı. Bu medreselerde gelecek neslin öncülerine Eşarî ve Şafii öğretileri aşılanacaktı. Kurucularına nispetle, bu medreseler daha sonra Nizamiye medreseleri diye anılacaklardı.

Medrese yeni bir şey değildi. Mukaddes metin üstüne çalışmak için kurulan okullar özellikle Orta Asya'da asırlardır mevcuttu. Tacikistan'ın güneyinde kalan, onuncu asırda inşa edilmiş, kubbeli odaları olan Hâce Meşhed Medresesi'nin içinde bir türbe ve bir de cami bulunmaktaydı. Fakat geniş bahçesi ile Samanîler döneminde talebelerin kaldığı çevresindeki binalar sonraki asırların alışılmış medrese tarzını ortaya koymaktalardı.[71] Şiiler de Bağdat'ı kontrol ettikleri senelerde kendi mezhepdaşları için medreseler inşa ettirmişlerdi. Nizamülmülk'ün faaliyete geçmesinden hemen önceki yıllarda rakip Hanefi yetkililer de Bağdat'ta kendi okullarını kurdurmuşlar, bir de talebelerin kalması için yanına bir bina daha yaptırmışlardı.[72] Birkaç on sene içinde Bağdat'ın doğusundaki bir bölgede en az otuz tane bu tarz "kolej" ortaya çıkmıştı.[73] Nizamülmülk yürekli davranarak bu savaş meydanına girmişti.

Nizamiye medreselerinin üç ayırt edici özelliği vardı. Birincisi, bu medreseler eğitimi sonunun nereye varacağı belli olmayan bir sorgulama süreci olarak görmüyordu. Aksine eğitimi, arınmış bir öğreti telkini ve öğretinin ana akıma mensup Sünni egemenliğine karşı gelen Şia, İsmailiye ve Mutezile'nin iddialarına karşı devam ettirilmesi olarak ele almaktaydı. Bu grupların her birinde keskin bir dile sahip Tuslu bir Şii olan Ebu Cafer gibi etkili cedelcilerin (polemikçilerin) olması medresenin işini daha da zorlaştırmıştı. İkincisi, Eşarîlerin aklın kullanımına ciddi sınırlamalar getiriyor ve birçok önde gelen filozof ve bilim

71 Sergej Chmelnizkij, "Architecture," içn. *Islam: Art and Architecture*, ed. Markus Hattstein ve Peter Delius (Maspeth, 2008), s. 362–63.

72 Bkz., George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad," içn. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24 (1961).

73 Le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, s. 298; bu kurumlar hakkında bkz., George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad," içn. *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (Londra, 1991), s. 1–55.



Figür 12.4. Nizamülmülk tarafından İran'ın Hargerd kentinde kurulan Nizamiye medresesinin ön cephesindeki kitabenin kalıntısı. ■ The Ernst Herzfeld papers, Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery Archives, Smithsonian Institution, Washington, DC. Gift of Ernst Herzfeld, 1946. Glass plate negative, neg. 2736-70.

adamını zındık kabul ediyor olmaları sebebiyle, Gazalî'nin bilim ve felsefenin aşırılıklarına yaptığı saldırılar olmasa bile, her türlü bilimsel sorgulamaya şüpheyle yaklaşan bir tavrın müfredatın bir parçası olduğunu düşünmek yerindedir.[74] Üçüncüsü, Selçuklu devletinin dogmaya bağlı kalmasının öneminin göstergesi olarak Nizamiye medreseleri masrafları Selçuklular tarafından karşılanan ve bu imparatorluğa tâbi olan bir devlet kurumuydu.

Nizamülmülk 1065 senesinde, o zaman otuz üç yaşında olan şöhreti duyulmuş Gazalî'den Bağdat, Nişabur ve Hargerd'deki (İran-Afganistan sınırı) ilk Nizamiye medreselerini kurmasını istemişti. Kısa bir süre sonra bir medrese de Şiraz'da kurulacaktı. 1090'larda her birinde üç bin talebe olan Bağdat ve Nişabur'daki Nizamiye medreseleri o dönemde dünyanın en büyük eğitim kurumlarıydı.[75]

---

74 A. Bausani, "Religion in the Saljuq Period," içn. *The Cambridge History of Iran*, Cl. 5, s. 283–87.

75 Asad Talas, *La Madrasa Nizamiyya et son histoire* (Paris, 1939).

Bu yeni kurum İslamî eğitimin amacını ve formunu kökten değiştirmiş ve daha sonra bütün İslam âleminde yaygınlık kazanacak olan yeni bir tarz sunmuş olmuştu. Selçuklu devletinin kendisini yok edeceğinden korktuğu öğreti merkezli tartışmaların ortasında ortaya çıkmıştı. Nizamülmülk'ün gayesi herkesçe kabul edilmeyen fikirlere karşı çıkarak bunları bastıracak ve doğru olanları ileri sürecek gençleri eğitmek üzere entelektüel anlamda militan bir kurum oluşturmaktı. Bir diğer ifadeyle, bu kurum analizden endoktrinasyona[76] ve entelektüel cephede müdafaadan taarruza geçildiğinin göstergesiydi.

Bağdat'taki Nizamiye medresesinin kapılarını açmasından üç sene önce Avrupa'daki ilk üniversite Bologna'da kurulmuştu. Sonraki yüz sene içinde Fransa, İtalya ve İngiltere'de daha birçok üniversite faaliyete geçecekti. Fakat Nizamiye medreseleri bu üniversitelere kıyasla çok daha kısıtlı bir vazifeyi ifa etmek üzere açılmışlardı. Amaç ana akım inancı korumak ve gençleri bu inancı yaymaları için hazırlamaktı. Bundan ötürü üniversiteler yerine on altıncı asırda Katoliklikteki reform meselesinin önünü kesmek amacıyla Loyolalı Ignatius'un kurduğu okullarla kıyaslanması daha doğrudur. Fakat zaman içerisinde gittikçe yayılan Loyolalı'nın okullarından farklı olarak bu yeni tip medreseler kuruluş amaçlarından sapmamışlardır.

Nizamiye medreselerinin Orta Asya'daki bilimin ve muhtemelen de İslamî ilmin bir bütün olarak Harezmî, Farabi, Birûni ve İbn-i Sina'nın açık görüşlü ve cesur entelektüelliğinden bir uzaklaşma ve bu entelektüelliğe cephe alma olarak değerlendirilmesi cezbedicidir. Meseleyi derinlemesine ele alanlar bu noktada kesin bir şekilde ayrılıyor olsalar da bir noktaya kadar bu tespit doğrudur, zira Nizamiye medreseleri Halife Memûn'un akla düşman olan bütün ilimleri yok etmek gibi hatalı bir gayret içine girişmesine karşı geliştirilmiş tepkiyle başlayan sürecin bir neticesidir.[77]

Bununla birlikte bir kez daha belirtmek gerekir ki eğitime yeni bir yaklaşım getirmiş olan Nizamiye medreseleri öyle veya böyle, bir Orta Asyalı olan Nizamülmülk tarafından kurulmuştu. Böyle bir işe başta memleketi Horasan olmak üzere bütün Orta Asya'da yayılan heterodoks

76 Kabul edilmiş bilgiyi telkin etme ve aşılama. (ç.n.)

77 Bosworth, "Legal and Political Sciences in the Eastern Iranian World and Central Asia in the Pre-Mongol Period," s. 136.

akımlara cevap vermek için girişmişti. Üstelik bu medreselerin gayet başarılı bir şekilde gelişimini sağlayan da bir başka Orta Asyalı, Gazalî idi. Horasan'a bağlı Nişabur'da ilk örneğini kurmuş, ardından Bağdat'takinin de başına geçmişti. Başka türlü ifade edilecek olursa, Aydınlanma Çağı'nın Orta Asya'da doğduğu ve İslam âleminin başka bölgelerine oradan yayıldığı ne kadar kesinse buna karşı gelişen en kuvvetli hareketin de yine orada ortaya çıktığının bir o kadar kesin olduğu söylenebilir.

Filozof Hayyam

Felsefe ve metafizik meselelerini ele almak için bundan daha kötü bir zaman olamazı. Fakat Ömer Hayyam'ın yaptığı tam olarak buydu. Nizamülmülk kendi medreselerinde felsefeyi yasaklamıştı[78] ve Gazalî de ilmî sohbetlerinde her gün filozoflara saldırmaktaydı. Yaylım ateşi devam ederken Hayyam usulca, aklını kurcalayan birçok felsefî ve itikadî mesele üzerine kafa patlatmaktaydı. Birkaç Müslüman ilahiyatçı ve âlim haricinde bu konulardaki eserlerini kimse bilmemektedir. Fakat bu eserler döneme ilişkin yeni bir perspektif sağlamakta ve Hayyam'ın kendisini yeni ve iddialı bir bakış açısıyla sunmaktadırlar.

Hayyam'ın ilk olarak kafa patlattığı alan, asıl alanı olan matematikti. Meselenin derinlerine dalan Hayyam rakamların ve ölçümlerin kurallı bir dünyasının olduğunun pekâlâ farkındaydı. Aynı şekilde, geometrideki soyut formüllerin ne denli önemli olduğunun da bilincindeydi. Bu kurallı hadiselerin kaynağını ve doğal hayat ile nasıl bu kadar uyumlu olabildiklerini sormadan edemiyordu. Öklitçi olmayan geometriye ilişkin incelemeleri de bu meselelere olan ilgisinin bir ispatı niteliğindeydi. Üstelik bu ilgisi gittikçe artmaktaydı.

Hayyam için her iki meselede de yollar Tanrı'ya çıkmaktaydı. Bu ruh hâli içerisindeyken Nizamülmülk'ün medreselerinde sonu gelmez saldırılarına maruz kalan bir düşünüre başvurmuştu. Bu isim İbn-i Sina idi. İbn-i Sina'nın Tanrı'nın birliğine övgüler düzdüğü bir nasihat risalesini tercüme ve şerh etmişti. Daha sonra İran'ın Fars eyaletindeki

78 Hayyam'ın felsefeyle ilgili düşünceleri için bkz., Seyyed Hossein Nasr, "The Poet-Scientist "Umar Khayyam as Philosopher," içn. *Islamic Philosophy from its Origins to the Present* (Binghamton, 2006), s. 165–83; ayrıca bkz., Mehdi Aminrazavi, *The Wine of Wisdom: The Life, Poetry, and Philosophy of Omar Khayyam* (Oxford, 2005), özellikle Bl. 5–6.

bir kadıdan duyduğu bazı sorulara cevaben varlık ve insanın mesuliyetleriyle ilgili bir risale kaleme almıştı. Bu eserinde de insanın mesuliyet sahibi olmasını fıtratına ve yaradılışa bağlamaktaydı ki her ikisi de Tanrı'nın fiilleriydi. Bu düşünceleri kesinlik için peygamberlik rolünü ve aynı zamanda sufilerin erişmeye çalıştığı Tanrı'nın dünyasının doğrudan bilinmesi ihtimalini kabul etmeye itmişti. Çarpıcı bir şekilde meseleyi toparlamış ve okurlarına şöyle bir tembihte bulunmuştu: "akılcılara söyleyin; Tanrı'nın aşıkları için *ilham* bir hezeyan değil bir rehberdir."[79]

Bu ve başka bölümlerde Hayyam kendisinin felsefe yaptığını ve Gazalî'nin hemen her gün saldırdığı filozoflardan biri olduğunu açık etmiş oluyordu. Daha da kötüsü, insan ile Tanrı arasında bir köprü olarak gördüğü *ilham* idraki ile doğrudan İbn-i Sina'nın iman sorununa getirdiği çözümü destekliyordu. Aynı zamanda vahyi kabul ettiğini ve sufilerin temel sorularını anlamlı bulduğunu netleştiriyordu.

Tüm bunlara hamisi Nizamülmülk ya da dostu Gazalî ne diyordu? Bunun cevabını bilmiyoruz. Hayyam'ın bu tarafı yaşadığı dönemde pek bilinmiyordu ve uzun süre unutulmuştu. Peki meşhur kuşkucu ve hazcı rubaileri Hayyam ile ne kadar uyuşmaktaydı? Bu ilginç soruyu birazdan ele alacağız. En azından şu söylenebilir ki matematikçi-gökbilimci, filozof-ilahiyatçı ve hazcı-kuşkucu olan bu üç Hayyam Orta Asya'nın Aydınlanma Çağı'nda ortaya çıkan çok yönlü ve kolay anlaşılamayan şahsiyetlerin bir örneğiydi. Daha sonra bölgede bu tarz insanlar kalmayacaktı.

İçe Dönük Alternatif: Tasavvuf

Filozof Hegel'e göre tarihin anahtarı sürekli bir değişimin diyalektiğiydi. İnsan tecrübesi her bir yeni faslı bir öncekinin içinden çıkıyor ve zaman içinde diğerini gölgesinde bırakıyordu. Nizamülmülk'ün doğru düşüncelerin ve dogmanın telkin edilmesi amacıyla medreseler kurdurduğu zamanda da Orta Asya'da ve İslam âleminin çoğu yerinde benzer bir durum meydana gelmişti. Amacı din âlimleri ve imamlar tarafından tanımlanan ve düzenlenen İslam hukuku ve inançları ile topluluk dayanışmasına zahiren saygı gösterilmesiydi. Buna karşı gelişen hareket de zahir yerine batına, dünyevîlik yerine riyazete yöneliyor ve ulemaya rol hakkı

79 Nasr, "The Poet-Scientist "Umar Khayyam as Philosopher," s. 175.

tanımayarak mümin ile Tanrı arasında doğrudan tevhidi amaçlıyordu. Kısaca ifade etmek gerekirse öğretinin yerini coşkunluk almıştı.[80]

"Tasavvuf" kelimesi erken dönem Müslüman mistiklerin giydiği yünden yapılma hırkadan gelmektedir. Tasavvuf ilk olarak dokuzuncu asırda Arabistan, Irak ve Orta Asya'da ortaya çıktığında hakiki İslam'dan bir sapma mı yoksa İslam'a tam bir bağlılık mı olduğu açık değildi. Uzun mücadeleler ve çok sayıda şehit verildikten sonra tasavvuf Selçuklular döneminde, İslam âleminin kalbinde kendisine yer bulmuştu. Bütün Orta Asya'da yayılmıştı. Tasavvufun büyük isimleri bu bölgeden çıkmıştı. Nizamülmülk'ün himayesindeki Gazalî sayesinde de itikadî meşruiyet elde etmişti.

Birçok yerde tasavvufun değişik kaynaklarıyla karşılaştık. Hristiyan hocaların ve mühtedilerin beraberlerinde Bizans mistisizminin ve şöhretini borçlu olduğu tevhide olan aşkı dile getiren manevî içerikli edebiyatın zengin geleneğini getirdiklerini hatırlamak yeterli olacaktır. İlk Müslüman sufilerden biri Tirmizî idi. Tirmizî'nin "Tanrı ile dost olma" öğretisinde memleketi Tirmiz'de (şimdi Termez) gelişme göstermiş olan Hristiyan ve Budist mistik geleneklerinin etkisi mevcuttu.[81] Dokuzuncu asırda yaşayan ve Tanrı ile mest olarak ilk büyük mutasavvıflardan biri olan Horasanlı Bestamî (848-874) başta, bugün Pakistan'da kalan Sind'deki bir Hindudan etkilenmişti.[82] Bu tarz hisler edebiyat yoluyla ifade edilmektelerdi. İlk Arap Müslümanlar şiire mesafelilerdi ama tasavvuf iki muhteşem ve dünyaca meşhur şair yetiştirecekti. Her ikisi de Orta Asyalı olan bu iki isim Rumî ile Câmî idi.[83] Aynı meziyetlere sahip ama daha az bilinen şairlerden burada bahsedilmeyecektir.

Tanrı ile doğrudan tevhid olma dürtüsüne birçok dinde rastlanılabilir. Özellikle toplumsal birliğin bozulduğu dönemlerde bu dürtünün

80 Tasavvufla ilgili son zamanlarda birçok kıymetli çalışma yapılmış olmakla beraber şu eser hâlâ yetkinliğini ve aydınlatıcılığını muhafaza etmektedir: Franz Rosenthal, "Knowledge Is Light" , içn., *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden, 1970), s. 155–82.

81 Mez, *The Renaissance of Islam*, s. 367.

82 Belhî hakkında bkz., Alexander Kynsh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden, 2000), s. 32.

83 Tirmizî'nin İsa'yı Muhammed'den üstün gördüğünü ve bu Tanrı ile "dostluk" fikrini Hristiyan öğretisinden almış olabileceğini belirtmekte yarar var. Bkz., Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 104 vd.

kuvvetlendiği görülmektedir. Tüm farklılıklarına rağmen Bizans Hristiyanlığındaki *isihazm* hareketi ile Rusya'daki kuvvetli kolu, Polonya Yahudileri arasında on yedinci asırda yayılan Hasidizm, yine aynı asırda İngiltere'de ortaya çıkan Quaker hareketi, bir asır sonra orta Avrupa'da yayılan Protestan Moravyalılar Kardeşliği ve İngiltere ve Amerika'daki ilk Metodistlerin hepsi özünü arıtma ve manevî zenginlik elde etme amacıyla katı dogmayı bir kenara bırakarak zühde yönelmişlerdir.[84]

Netice itibariyle resmî eğitim ve öğreti bu tarz hareketler için pek bir anlam ifade etmemektedir. İmanın yegâne geçerli kaynağı olarak maneviyata ve ilhamın bilinmezliklerine sarılmış olan mutasavvıflar için de durum böyleydi. Hakikate giden yolda dünyevî olan her şeyden azat olunması gerekiyordu. Böylece kişi güzelliği ve aşkı görebilecek ve Tanrı'yı idrak etmeye başlayabilecekti.[85] Heratlı bir Türk olan karizmatik tasavvuf önderi Harakanî (ö. 1033) doğru düzgün bir resmî eğitim almamış olmasına rağmen bu manevî yolculuğa katılmak isteyen, dönemin en parlak gençlerinden bazılarını cezbetmişti. Cennet ve cehennem kaygılarını reddeden bu coşkun mutasavvıf bütün ilgiyi Yaradan'da toplamak gerektiğini söylüyordu. Aynı dönemde yaşayanlar kendisini tüm zamanların en büyük mutasavvıfı olarak değerlendirmektelerdi.[86] Harakanî gibi mürşitler tasavvufu sadece Orta Asya'nın İranî dillerin konuşulduğu bölgelerindeki kitleler için değil aynı zamanda kendi dinleri olan Şamanizm ile tasavvuftaki engin ibadetler arasındaki benzerlikleri hızlıca tespit eden, yeni Müslüman olmuş Türkler için de cazip kılmışlardı.

1000 gibi erken bir tarihte Orta Asya, sonunda bütün İslam âlemine yayılacak olan tasavvufun kalbi olmuştu. Bölgedeki tasavvuf önderlerinden Arap göçmenlerin torunu olanların sayısı bir elin parmaklarını geçmezdi. Bu öncülerin çoğu bölge halkındandı. Orta Asya'nın tasavvuf merkezi olarak ün salmasıyla her yerden insanlar bölgeye gelmeye başlamıştı. Merv, Buhara, Belh ve Nişabur'daki birçok

84 Gary Dickson, *Religious Enthusiasm in the Medieval West: Revivals, Crusades, Saints* (Londra, 2000); ve David S. Lovejoy, *Religious Enthusiasm and the Great Awakening* (Upper Saddle River, 1969).

85 Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition* (San Francisco, 2007).

86 Harakanî hakkında bkz., a.g.e., s. 136.

önde gelen mutasavvıf bu yeni inanç için daha dost canlısı bir ortam bulabilmek ümidiyle bu kentlere gelmişlerdi. Kaçınılmaz olarak farklı ibadet tarzları, *pir* denilen rakip tasavvuf önderleri ve İslam âleminin ilk farklı tasavvuf ekolleri ortaya çıkmıştı.[87] Tipik tasavvuf gruplarından biri kendisine "Nişabur tariki" ismini vermişti.[88] Nihayetinde İslam âleminde yaygınlık kazanan tasavvuf ekolleri, yani *tarikatlar*dan en büyük ve önemli üç tanesinin kökenleri Orta Asya'ya uzanmaktadır.[89]

Selçuklular dönemine kadar tasavvufun yükselişi yavaş ve aşama aşamaydı, fakat on birinci asırdan itibaren inanılmaz bir hızla yayılmaya başlamıştı. Sevilen vaizler pazar yerlerinde geniş kitlelere hitap etmektelerdi. Sıradan insanlar heyecanlılardı, zira bu yeni tip Müslümanlar kendilerinden belli metinleri okumalarını ya da değişmez inançları ezberlemelerini istemiyorlar, insanın zaaflarını hızlıca fark edebiliyorlar ve arayış içindeki bütün dürüstlere açık olan bir kurtuluş yolu tarif etmektelerdi.

Münakaşaların ve kentlerdeki çatışmaların aksine ferdî inanca çağrıda bulunan mutasavvıflar herkesin ulaşabileceği basit bir alternatif sunmuşlardı. Toplumdaki kaosa karşılık olarak insanları kendi köşelerine çekilmeye ve Tanrı ile doğrudan bağ kurarak nefes almaya çağırıyorlardı. Ertesi asırda tasavvuf da siyasî çekişmenin bir parçası hâline gelecekti ama o dönemde bile bu çağrısı yok olmayacaktı.[90]

Kadim geleneklerine sadık olan Orta Asyalılar tasavvufun ortaya çıkmış akımlarını gruplara ve tasdik ve tatbiklerine göre kategorilere ayıran ilk kimselerdi. Daha önce Zerdüştlük, Yunan dini, Budizm ve İslam ile ilgili yaptıkları tahlillerin aynılarını tasavvufa da yapacaklardı. Bu gayreti gösterenlerden iki öncü isim vardı. Bunlardan biri Nişaburlu bir Arap göçmen aileye mensup olan Ebu Abdurrahman el-Sülemî

---

87 İlk dönem Horasanlı tasavvufî gruplar için bkz., Bausani, "Religion in the Saljuq Period," s. 297–98.

88 Sara Sviri, "The Early Mystical Schools of Baghdad and Nishapur: In Search of Ibn Munazil," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), s. 457.

89 Nakşibendiyye Özbekistan, Çiştiyye Afganistan ve Kübreviyye de Kazakistan kurulmuştu. Bölgenin önde gelen mutasavvıflar için bkz., *The Cambridge History of Iran*, Cl. 5, s. 297–98.

90 Christopher Melchert, "Sufis and Competing Movements in Nishapur," *Journal of Persian Studies* 39 (2001), s. 237–47; Margaret Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur," *International Journal of Middle East Studies* 26, 3 (Ağustos 1994), s. 427–42.

(ö. 1024) idi. Diğeri de Heratlı Abdullah Ensarî (ö. 1089) idi.[91] Mütevazı ve velud bir kimse olan Sülemî çok sayıda önde gelen mutasavvıfın hayatlarını yazmış ve öğretilerini tahlil etmişti. Kırk sene boyunca Nişabur'daki evi ve kütüphanesi İslam âleminin her yanından mutasavvıfları çeken birer merkez olmuşlardı. Ensarî ise tam aksine Horasan polemikçilerinin geleneğini devam ettirip tasavvuftan yola çıkarak hem radikal Mutezile mensuplarının hem de muhafazakâr Eşarîlerin ilmî iddialarına cevaplar vermişti.

1092-1095 Krizi

Sultan Melikşah'ın iktidarının son beş senesi gayet müreffeh geçmişti. Bölgenin hemen her yerinde ticaret artmış ve yeni binalar yapılmıştı. Fakat can sıkıcı sorunlar günlük hayatın görünmeyen yüzünde âdeta bir irin yığını oluşturuyorlardı. Göçebe ordular doğudan ve kuzeyden tehdit ediyorlardı. Kızıldeniz'deki isyancılar Basra'yı ele geçirmişlerdi. İsmailîlerin kuvvetli bir radikal grubu İran'ın kuzeyindeki dağlarda yuvalanmışlardı. Bu sorunlarla uğraşması gereken Selçuklu ordusu en az sultan ve vezirinkilere olduğu kadar kumandanların da siyasî ihtiraslarına hizmet etmekteydi.[92] İşleri daha da berbat edense sultan ile halifenin Nizamülmülk'ün Nizamiye medreseleri ve başka araçlar eliyle dinî otoriteyi ele alması konusunda anlaşamıyor olmalarıydı. Vezir itinalı bir biçimde din âlimleri ve imamlarla ilişki geliştirmişti. Şimdi bu din adamları açıktan açığa halifenin yakın olduğu daha ılımlı Hanefîlere karşı muhafazakâr ve saldırgan Hanbeli ve Şafiileri destekleyen vezirin yanında yer alıyorlardı.

1090'larda bu gerilim Bağdat ve diğer kentlerin sokaklarına taşmıştı. Hanbeli çeteleri insanların toplanıp bir şeyler içtikleri yerlere ve fahişelere saldırmış, satranç tahtalarını kırmış ve kadınların evden çıkmasına engel olmuşlardı. Âlim bile olsa Şia ile bağlantılı olduğu düşünülen herkes hedefteydi. İsmailî olduğu tespit edilenlerse bulundukları yerde öldürüyorlardı. Cuma mescidinin yanındaki Nizamiye medresesinin talebeleri Hanefîliği destekleyenlerle çatışmak üzere sokaklara dökülmüşlerdi. Yetkililer bu talebeleri durdurmak için hiçbir şey yapmamışlardı. Benzer çatışmalar Nişabur ve Merv'de de yaşanmıştı. Buhara

91 Bkz., Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 125–26 ve 136 vd.

92 Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," s. 138.

ve Semerkant'ta babadan oğula geçen sistemle ulema olmuş olan din yetkilileri Şeriat'ı uygulamakta çok gevşek davrandıkları gerekçesiyle müthiş bir baskı altına alınmışlardı.

Nizamülmülk'ün izlediği siyaset öyle bir hoşgörüsüzlük doğurmuştu ki geriye kalan Zerdüştlerin çoğu Gucerat'a ve Hindistan'ın kuzeybatı sahiline kaçmıştı. Daha sonra bu bölgede Parsîler adını alacaklardı. Hristiyan ve Yahudiler de evlerine saklanarak bu günlerin geçmesi için dua etmeye başlamışlardı.

Yirmi sene boyunca genç sultan, Melikşah yerinde duramayan veziri, Nizamülmülk tarafından kendisine sunulan her yeni fermanı itiraz etmeden imzalamaktaydı. Fakat Nizamülmülk burnu kalkık ve kibirliydi. Bu sebeple sürekli olarak hicivlere konu oluyordu. 1090'lara gelindiğinde, artık otuz sekiz yaşında olan sultana gına gelmişti. Bu hoşlaşmama hâli karşılıklıydı. Sultan Nizamülmülk'ün himayesindeki birine yol vermişti. Ardından da Nizamülmülk'e oğullarını önemli işlerin başına getirdiği gerekçesiyle çıkışmıştı. Melikşah Nizamülmülk'ü kovmaya hazırlanıyordu ki bir İsmailî suikastçı çabuk davranarak bu büyük veziri 14 Ekim 1092'de öldürmüştü.[93] O dönemde yaşayanlar bu suikastın arkasında sultanın olduğunu fısıldıyorlardı. Bir ay geçmeden Sultan Melikşah da ölmüştü (bkz. resim 18).

Daha sonra baş gösteren haleflik mücadelesi bütün bölgeyi bir iç savaşa sürüklemiş ve Selçukluları zayıflatmıştı. Yeni sultanın yeğeni olan Sencer Horasan'a göz koymuş ve Merv'deki başkentinden Orta Asya'nın tamamını bağımsız bir devlet olarak yönetme niyetinde olduğunu ilan etmişti. Yeni sultan Berkyaruk yeğeni Sencer'e sultanlık unvanını verirken çok isteksiz davranmıştı. Sencer'in otorite kurmasının ardından yeni sultan âdeta bir terör dönemi başlatmıştı. Belh halkı Bağdat'tan gelen işgalci orduya karşı ayaklanmıştı.[94]

Gazalî'nin Sinir Krizini Yeniden Düşünmek

Filozof ve ilahiyatçı Gazalî bu tarihî çatışmaların tam göbeğindeydi. Bağdat'taki Nizamiye medresesinin başındaki isim olarak dinî meselelerdeki

---

93 M. T. Houtsma, "The Death of Nizamal-Mulk and Its Consequences," *Journal of Indian History* 3 (1924), s. 147 vd.

94 Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," s. 105–6.

en büyük otoriteydi. Bu noktada zekâsının engin gücü de rol oynamaktaydı. Nizamülmülk'ün siyasî himayesinde olduğu için herkese kafa tutabilirdi. Bu bölümün başında anlatılan manevî buhranı ve sinir krizini Nizamülmülk ile Sultan Melikşah'ın ölümlerinden hemen üç sene sonra yaşamış olması biraz tuhaftır.

Başta Gazalî'nin buhranını bir "hastalık" olarak tarif ettiğini ve beyhude yere tıbbî yardım arayışına girdiğini belirtmiştik. Fakat oldukça etkileyici olan ve açık sözlülükle kaleme aldığı *El-Munkiz'üd Delal* (Hakikate Giden Yol) isimli otobiyografisinde çok daha aciliyetli sebeplere değinmekteydi: "Çalışmaktan ve öğretmekten muradımı sorguladığımda fark ettim ki sadece Allah'ın rızasını hedeflemiyorum. Beni tahrik eden dürtünün . . . nüfuzlu bir konum ve şöhret elde etmek olduğunu gördüm." Kendisi, şimdi "dünyevî heveslerin cazibesiyle sonsuz hayata dönük dürtüler arasında gidip gelmekteydi."[95] Peki hangisini tercih edecekti?

Esasında Gazalî'nin bir tercih hakkı yoktu ve kendisi de bunun farkındaydı. Hamisinin ölümüne kadar dünya onundu. Otuz sekiz yaşındayken yeryüzünün en güçlü eğitim kurumunun başındaydı ve Bağdat'ın en meşhur vaiziydi. Gücün en tepesine ulaşabiliyordu. Anlaşılan mutlu bir aile hayatı vardı. Zengindi. Hayatında hataya yer yoktu. Nizamiye medresesindeki dersleri otoriteye karşı palavracı bir saygısızlıkla idealizm arasındaki ince denge arasında sıkışmıştı.

Gazalî'nin özelliği, o döneme kadar İslam medeniyetinin şerefi olarak görülen düşünürlere ve filozoflara saldırmasıydı. Eserlerini didik didik etmişti. Denildiğine göre daha genç bir adamken Nişaburlu bir düşünürden ders almıştı. Fakat asla sempati duymamıştı ve arkadaşlarının naklettiğine göre bu kuşkucu düşünürden ders aldığını kimsenin görmemesi için sabah çok erken saatlerde yanına gitmekteydi. Bu ikiyüzlülük Hayyam'a iğrenç gelmekteydi. Hatta Gazalî bu düşünürün evinden çıktığında bir zil çalınmasını bile teklif etmişti.[96] Gazalî'nin bu davranışı rasyonalizm karşıtı tavra erken yaşlardan itibaren sahip olduğunu göstermektedir. Daha sonraları birçoklarının aklın süregelen hakikatleri olarak gördüklerine acımasızca saldırmak için eline geçen hiçbir fırsatı kaçırmayacaktı. Düşünürlerin zekice geliştirilmiş

95 Al-Ghazali, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, s. 59-60.

96 Aminrazavi, *The Wine of Wisdom*, s. 23.

matematik formülleri ve gök cisimlerini ölçmek için küresel geometriyle trigonometriyi kullanmaları sayesinde çok işler başarıldığı doğruydu. Hatta jeoloji, mineraloji, tıp ve eczacılıktaki çalışmaları tacirler ve sıradan halk için de gayet faydalıydı. Fakat bu düşünürler aynı tarz mantık yürütmeyi Tanrı'nın ve dinin cevapsız meselelerine de uygulayarak hadlerini aşmışlardı.

Niyeti ne olursa olsun Gazalî bu çalışmaların ikincil derecede ehemmiyete sahip oldukları ve varlığın asıl meselesine değinmedikleri, değinemeyecekleri iddiasıyla talebelerinin bunları ve diğer zorlu çalışmaları görmezden gelmeleri için bir bahane sunmuş olmuştu. Hakikat arayışında olanlar bunların yerine sadece dine odaklanmalılardı. Peki doğru olan dinî hayat nasıldı? Geçirdiği buhrana kadar Gazalî sivri dilli eleştiriler yapmaktan âdeta zevk almaktaydı. Bununla birlikte dinleyicilerini ucu görünmeyen bir tünelin içine sokuyor ve bir yol göstermiyordu. Bu durumun da farkındaydı. Buhrandan sonra böyle olmayacaktı.

Gazalî'nin geçirdiği buhranla ilgili bazı ayrıntılar uzun süre fark edilmemiştir.[97] Dili tutulmadan hemen önce Şii İsmailîleri ve inançlarını zehir zemberek bir dille yerden yere vuran bir reddiye kaleme almıştı. Bu mezhebi incelemek ve yermek için yazdığı dört eserden biri de edep sınırlarını zorlayan bu metindi.[98] Gazalî tek bir İsmailî kaynağına bakmadan İsmailîlik hakkındaki olur olmaz bütün ithamları bu metinde toplamıştı.[99]

Aslında Gazalî başını öne eğebilirdi, zira İsmailîler sakin bir şekilde yönelttiği ithamlara madde madde cevaplar yazmışlardı. Gazalî'nin yazdıklarına inandığına şüphe yoktu, fakat bu işi başında olduğu medresenin kurucusu olan ve İsmailîlere karşı yürüttüğü mücadelede hiçbir sınır tanımayan hamisi Nizamülmülk'ün arzusu üzerine yaptığı da açıktı. Gazalî'nin daha sonra yaptığı itiraf bu durumun kanıtıydı: "[.

97 Dunce Black MacDonald Gazalî'nin hocalığı bırakmasının sebebi olarak sultanın beğenisini kazanamamış olmasını göstermektedir. Ama aynı çalışmada sebebin felsefî ve dinî bir buhran olduğunu da belirtmektedir: "The Life of al-Ghazali, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions," *Journal of the American Oriental Society* 20 (1899), s. 82–92. Ayrıca bkz., Eric Ormsby, *Ghazali: The Revival of Islam* (Oxford, 2008), Bl. 1.

98 Farouk Mitha, *Al Ghazali and the Ismailis* (Londra, 2001), s. 19 vd.

99 Henry Corbin, "The Ismaili Response to the Polemic of Ghazali," içn. *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*, s. 76.

. .] beni tahrik eden dürtünün . . . nüfuzlu bir konum ve şöhret elde etmek olduğunu gördüm."

Nizamülmülk'ün öldürülmesi ve sultanın da hemen ardından ölmesi ile Gazalî korumasız kalmıştı. Beklentileri yok olduğu gibi siyasî dokunulmazlığı ortadan kalkmıştı. Avantajlı konumunu koruyabilecek olan yeni liderlerle görüşerek kendini kurtarmak istemişti. Hatta iki sene bunun için uğraşmıştı. Bu dönemdeki hamleleri bilinmemektedir ama yeni hükümdarlara gücünü, parasını ve imtiyazlarını hakkıyla elde ettiğine ikna etmeye çalıştığını hayal etmek zor değildir. Aynı şekilde yeni hükümdarların Gazalî'yi önceki dönemden kalma, istenmeyen bir kişi olarak değerlendirip bir kenara ittiklerini tahayyül etmek de kolaydır. Kısa bir süre sonra yeni sultanın önceki dönemden kalan her şeyi kapı dışarı etmek istediği anlaşılmıştı. Gazalî de buna dâhildi. Ne Nizamülmülk'ün çok sayıdaki düşmanları ne de serkeş ve açgözlü oğulları bu yüzsüz genç âlimi kurtarmak için kıllarını kıpırdatmışlardı. Üç yıl süren ızdıraplı bir mücadelenin ardından Gazalî kendisinin de kapı dışarı edildiğini ve servetinin yok olduğunu kabullenmişti.

Şimdi ne yapacaktı? Memleketi olan Tus'da veya Nişabur'da Bağdat'takinden daha iyi karşılanmayacağını biliyordu. Memleketine dönemeyeceğini kabullenince yeni bir hayat kurgulamaktan başka şansı olmadığını görmüştü. Öyle de yapmıştı. Dilenci kılığına girmişti. Otobiyografisinde bütün servetini bağışlayarak yeni bir hayata başladığını iddia etmekteydi[100] ama serveti hamisinin ölümün ardından zaten yok olmuştu. Beyaz bir derviş abası giyerek ailesini terk edip mukaddes topraklara doğru yola çıkması Gazalî için, intihar haricindeki, tek çıkar yoldu.

Gazalî'nin manevî, meslekî ve psikolojik buhranına açıklama getirmek için 1095'deki bu ızdıraplı birkaç aydan sonra yazdıklarının derin yapısını anlatmak gerekmemektedir. Yine de bu eserlerin yapısı Gazalî'nin din hakkındaki müthiş risalelerinin bütün İslam âlemini, hatta Hristiyanlıkla Yahudiliği bile etkisi altına aldığını izah etmektedir. Bu sebeple bu eserlere yoğunlaşmak gerekmektedir.

Filozofların Tutarsızlığı

Gazalî Nişabur'daki talebelik zamanlarından beridir her yönden gelecek saldırıları göğüsleyebilecek hakikatleri bulmanın peşinde olduğunu

100 Al-Ghazali, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, s. 61.

iddia etmekteydi. Sözüne güvenmemek için bir sebep yoktur. Bu saikle, doğal olarak, bilim ve felsefe alanında çalışmaya başlamıştı. Hatta Aristo ve Platon hakkında uzmanlaştığını söylemekteydi. Ayrıca, başta Farabi'nin kozmolojisi ve İbn-i Sina'nın akıl ve inanç hakkındaki tartışmaları olmak üzere yakın zamanlarda yaşamış olanların eserlerini de tetkik etmişti. Sonunda haklarında kalem oynatmaya başlatacağı bu meselelere dair engin bir bilgisi vardı. Herhangi birinin talebesi olmaması kendisini boyun eğmek mecburiyetinden kurtarmıştı. Çığır açıcı tespitlerini Nizamiye medresesindeki derslerinde, ardından da *Tehafütü'l Felasife* (Filozofların Tutarsızlığı) isimli hırslı kitabında ortaya koymuştu.

Kitabın ilk satırlarında Gazalî amacını net bir şekilde ortaya koymaktaydı: imansızlara saldırmak.

> Bir takım insanlar gördüm. Bunlar üstün kıvrak zekâlarına bağlı olarak kendilerini yoldaşlarından ve akranlarından farklı kabul etmekte, ibadet konularında dinî vazifeleri reddetmekte, ibadetin ve yasaklardan kaçınılmasının gerekliliği hususlarını hafife almakta ve ilahî kanunun bildirdiği takvayı ve emirleri küçümsemektelerdi... Dinle olan tüm bağlarını koparmışlardı.
>
> İmansızlıklarının kaynağı "Sokrat," "Hipokrat," "Platon" ve "Aristo" gibi gösterişli isimlerden duyduklarıydı. [Bu kimselerden etkilenerek] vahiyle gelen kanunları ve dinî ikrarları [inkâr ediyorlar] ve dinî [öğretilerin] tafsilatını [reddediyorlar]. Bunların insan elinden çıkma kanunlar ve süslenmiş laflar olduğuna inanıyorlar.[101]

Gazalî matematik ve bilime karşı olmadığını söylüyordu. Aslına bakılırsa, daha sonra otobiyografisinde matematik ve bilimin işe yarar sonuçlar verdiğini kabul etmekteydi. Fakat matematik ve Aristo mantığı vahyedilmiş dinle ve iman meseleleriyle alakasızdı, zira günün sonunda sadece kendilerine atıfta bulunuyorlardı. Şayet filozoflar gerçekten hakikate erişmişlerse neden birbirleriyle anlaşamıyorlardı?

Tanrıyla ilgili olarak bu bilgelerin yapabildikleri en iyi şey ilk sebep ve yaratıcı kavramlarına ulaşmaktı. Fakat bu kavramlar Tanrı'nın varlığı meselesini sonsuz bir döngünün imkânsız olduğu önerisinden ileriye götürmüyordu. Üstelik Tanrı'nın ilk sebep olarak görevini ifa

101 Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, trc. Michael E. Marmura (Provo, 1997), s. 5–6.

etmesinin ardından geriye yapacağı ne kalmıştı? Böylesi bir felsefe ile Tanrı'yı bilmek, görmek, duymak ya da sıfatları hakkında bilgi sahibi olmak mümkün değildi. Oysa Kur'an açıkça her şeyin Tanrı'nın ilmi dâhilinde olduğunu belirtiyordu. 34. surenin üçüncü ayetinde "O'ndan göklerde ve yerlerde zerre miktarı bir şey kaçmaz," deniliyordu.[102]

Daha da kötüsü, aynı bilgelerin bazıları daha sonra dünyanın ebedî olduğunu iddia etmeye başlamışlardı. Dünyanın ne başı ne de sonu vardı. Böylece Tanrı'nın her şeyden evvel müdahil olmasına lüzum yoktu. Elbette, Farabi ve İbn-i Sina bu itirazı bilmiyor değillerdi. Gazalî de bu itirazdan ötürü bu iki filozofun kavranması güç hakikat tasavvurlarına yoğunlaşmıştı. Gazalî'ye göre bu tasavvurda Tanrı'nın doğrudan yaratıcı olmasından ziyade *tecelli* ediyor olması söz konusuydu. Gazalî, bilhassa da İbn-i Sina'nın dünyanın bir *kavram* olarak ebedî olduğu ama Tanrı'nın dünyayı *maddî* gerçekliğe dönüştürmek üzere müdahil olduğu şeklindeki tespitine odaklanmıştı. Bu tarz iddiaların tamamı anlamsızdı ve savunucularının, İslam'ın âlemin yaratılmış olması ve Tanrı'nın, ne kadar büyük ya da küçük olduklarına bakılmaksızın, bütün fiillerin kaynağı olduğu yönündeki ana öğretilerinin düşmanı olduklarını göstermekteydi.

Orta çağdaki bilim adamları ve filozoflar için sebep ve sonuç arasındaki doğrudan bağlantı başka hiçbir kavram kadar çekici değildi. Açıkça ateşin pamuğun yanmasına *sebebiyet* verdiğini söylüyorlardı. Gazalî bu açıklamayı şarlatanlık ve sahtekârlık olarak değerlendirmekteydi. *A* ve *b* hadiselerinin birbirlerinin peşi sıra tahakkuk etmiş olması *a'nın, b'nin sebebi* olduğu manasına gelmemektedir. Gazalî'ye göre ateş hareketsizdi ve hiçbir şeyin sebebi olamazdı. En makulü *b, a'yı takip etmektedir*, demekti. Tanrı sürekli olarak bunlara müdahil olabilirdi ama mucizelerden bilindiği üzere Tanrı çok farklı neticeler doğuracak şekilde de müdahalelerde bulunmaktaydı. Örneğin, bir adamın başı kesildikten sonra da yaşamasına imkân sağlayabilirdi. Gazalî'nin tespitine göre Tanrı hiçbir dünyevî nizamla, illiyet bağıyla ya da bir başka şeyle sınırlı değildi. "Alışkanlık gereği sebep olduğuna inanılan ile alışkanlık gereği sonuç olduğuna inanılan arasında illa ki bir bağ vardır denilemez."[103] Netice itibariyle, Tanrı tek başına belli bir düzen dâhilinde eşyayı

102 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, s. 228.

103 A.g.c., s. 170.

yaratma kudretine sahipti ama istemesi hâlinde hepsinin birbiriyle olan bağlarını kesecek kudrete de sahipti.[104]

Bu tarz argümanlarla Gazalî bilim adamlarının ve filozofların sahtekârlık, ahlaksızlık ve "abes" olarak gördüklerini deşmiş oluyor ve bunların özlerindeki imansızlığı ortaya çıkarıyordu.[105] Tanrı'nın dünyayı yaratmasını inkâr ederek ya da niteleyerek ve mucizelerle fizikî dirilmenin ihtimalini sorgulayarak geri dönülmez bir yola girmiş olmuşlardı. Muhtemelen talebeler yakınlardaki bir filozofun Gazalî'nin "kuşkucu oyunları" dediklerinden keyif alıyorlardı, zira diğer hocalar İbn-i Sina'nın, Farabi'nin ve saldırdığı, dönemin diğer büyük düşünürlerinin zor metinlerinin arasında debelenmelerini şart koşuyorlardı. Gazalî'nin dersleri bilim ve felsefenin çiçeklendirdiği çorak arazide gezinmiyordu: "İki dünya vardır; manevî ve cismanî, sezilebilen ve anlaşılabilen, daha yüksek ve daha alçak. Bunların hepsi aynı kapıya çıkar. Aralarındaki farkın sebebi kullanılan ıstılahlardır."[106] Gazalî'ye göre *her şey* manevîydi ve idrak edilebilir dünya halklar ve minerallerle olduğu kadar meleklerle de doluydu.

Gazalî içine kapanık bir ilahiyatçıydı. Nişabur'daki dinç münazara geleneğiyle büyüyen Gazalî iddialarıyla her zaman doğrudan bir şahsı ya da grubu hedef almaktaydı. Aristo, Platon ve kadim neoplatoncuların dışında gazabından en çok payını alanlar, kadim isimlere kulak veren Farabi, İbn-i Sina ve İsmailîlerdi. Bu kimseler söz konusu oldu mu Gazalî hem hâkim hem savcı oluyordu. Ortaya koyduğu delillerinde hiç insaf yoktu. Filozofları takip edenler zındık bile değillerdi. Gazalî'nin gözünde bunlar tam olarak *mürtetlerdi* (dinden dönmüş kimselerdi). Kur'an mürtetlerin ölümle cezalandırılmaları gerektiğinde hiçbir şüpheye yer bırakmamaktaydı.

Peki mürtetler tevbe ettiğinde ne olacaktı? Gazalî'nin insafa geleceği yoktu:

---

104 Ilai Alon, "Al-Ghazali on Causality," *Journal of the American Oriental Society* 109, 4 (Ekim–Aralık 1980), s. 399.

105 Leor Halevi, "The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali," *Journal of the History of Ideas* 63, 1 (Ocak 2002), s. 26.

106 Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna* (Heidelberg, 1992), s. 43. Ghazalî'nin metafizik hakkındaki görüşleri için bkz., Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Cl. 1, s. 581–641.

> Bir mürtedin "tevbe" etmesinin manası içten içe inandığı dinden vazgeçmesidir. [Fakat] *gizli mürtet* şehadet getirirken de içindeki inanışlardan vazgeçmez. [Bu durumda yine de] imansızlığı yüzünden öldürülebilir, zira zındıklığına sadık bir imansız olarak kalmaya devam ettiğine kanaat getirmişizdir.[107]

Dönemin en parlak düşünürlerinden bahsettiğine dair kuşkuya yer bırakmamaktaydı. Takva sahibi Müslümanlar bu kimselerin sözde "ihtidasına" (hidayete ermelerine, dine girmelerine) aldanmamalılardı. Kaygı uyandıran bir bölümde Gazalî felsefeyle ilişkili bilim adamlarını, iddialarını Aristo mantığı üzerine inşa eden filozofları, bunları kucaklayan İsmailî düşünürleri, kısaca söylemek gerekirse felsefeyle irtibatı olan herkesi hedef göstermekteydi: "Dinî hukukun başarısını silen bir iddiaya sahip olan kim varsa Kur'an'ın ışığında bir rehberlikten istifade edilmesine ve Peygamber'in hadisleri sayesinde ahlakî bir yol çizilmesine mani olmaktadır."[108]

Gazalî salt kitabî uygulamaya bağlı kalmıyordu. Önde gelen âlimlerden biri, bir kimseyi mürtet ya da zındık ilan ettiğinde tam da Gazalî'nin dediklerine uygun olarak hemen ölüm fermanını hazırlıyordu. Hangi hakla bunu yapabildiğini ya da kendisinin yıllarca yaptığı bir işi başkası yaptığında neden suçlu ilan ettiğini sorgulamak anlamlı değildir. İlahî hakikate ulaştığından gayet emin olan Gazalî böyle olmadığını düşündüğü herkes hakkında bir yargıda bulunabilmekteydi.

Böyle yaparak Gazalî, doğrudan imamların elindeki bir saha olan iman meselelerine girmiş filozof ve bilim adamlarına son darbeyi vurmuş oluyordu. Peki bu sahte peygamberlere alternatif olarak elinde bir şey var mıydı? Buhran geçirmesine kadar İslam fıkhının katı mezhebi, Şafiilikten başka sunacağı bir şey yoktu.[109] Hatta kendi hocalarından biri meşhur mutasavvıflardan olmasına rağmen buhran geçirmesinden sonraki zamana kadar tasavvufa meyil gösterdiği vaki değildi. Fakat daha

107 Frank Griffel, "Toleration and Exclusion: Al-Shafii and al-Ghazali on the Treatment of Apostates," *Bulletin of the School of African and Oriental Studies* 64, 3 (2001), s. 351.

108 A.g.m., s. 354.

109 George Makdisi, "Al-Ghazali, disciple de Shafti'i en droit et en theologie," içn. *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Cl. 3, s. 45–55.

sonra büyük bir şevkle tasavvufa sarılacak ve kararlı bir şekilde kendisini tasavvufî idraki ana akım Müslüman itikadına sokmak için elinden geleni yapacaktı. Otobiyografisinin ismi, *El-Munkiz'üd Delal* (Hakikate Giden Yol), yeni kavuştuğu şüphe duymama hâline işaret etmekteydi.

Gazalî en büyük eseri olan *İhya-u Ulum'ud Din*'i (Din İlimlerinin İhyası, İhya) bu dönemde yazmıştı. Günümüzdeki baskılarında dört ciltlik bir hacmi olan eser Gazalî'nin bütün tecrübelerinin kendisini taşıdığı müspet bir bakış açısını içermektedir. Her zamanki cesareti ve dobralığıyla Gazalî ana akım Sünni düşüncesinin o döneme kadar yazılmış en yetkin açıklamasını ortaya koymuştu. Kaldı ki eser bugün bile bu namını muhafaza etmektedir. Önceki uygulamalarının aksine Gazalî artık müsamaha ve karşılıklı anlayış vurgusu yapmaktaydı. İlahiyatın yanı sıra günlük hayata ilişkin öğütler de vermekteydi. Bunların çoğu ılımlı laflardı. Rahatlamak için spor yapılmasına ve şarkı söylenmesine hoş bakıyor ve "inançta ve amelde itidal" çağrısında bulunuyordu. Bu çağrısını da Kur'an'dan ayetlerle desteklemekteydi. Hatta bilim, mantık ve tıbbın yeniden müfredata girmesi gerektiğini savunmaktaydı. Elbette bunlar filozofların öne çıkarttığı dinen sakıncalı aşırılıklardan temizlenmiş olmalılardı. Son olarak *Kimya-yı Saadet* (Saadetin Kimyası) isimli kitabında bir kez daha ana meseleye, yani mümin ile Tanrı arasındaki aşk ilişkisine dönmüştü.[110]

Gazalî'nin tavsiyesi, ya da daha doğru bir ifadeyle vurgulu nasihati, bütün insanlara hitap etmekteydi. Gazalî insanlardan vesveseli filozoflardan, bilim adamlarının sonu gelmez meraklarından uzak durmalarını, bunun yerine bir derviş gibi sakin bir hayat kurmalarını istiyordu. Otobiyografisinde şöyle demekteydi:

> Allah'tan sadece korkmakla geçen bir hayat ile kurtuluşa ererek ve beyhude arzulardan kendimi sıyırarak dünyada saadete ulaşamayacağımı anlamıştım. Aynı zamanda tüm bunların anahtarının kalbimi bütün dünyalıklardan koparmak olduğunu da fark etmiştim. Bu aldatmacalardan kurtulmalı, sonsuz olana dönmeli ve tüm kalbimle yüce Allah'a yönelmeliydim.[111]

---

110 Muhammad Al-Ghazzali, *The Alchemy of Happiness*, trc. Henry A. Homes (Albany, 1873).

111 Al-Ghazali, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, s. 58.

Bu zarif sözler çocukluğundan beri dünyevî bilginin her türlüsünü yalayıp yutan, hayatının kırk senesini tam da bu "aldatmacalarla" geçirmiş olan ve ancak toplumsal başarısının ve şöhretinin akamete uğramasının ardından tasavvufa sarılmış olan bir adamın ağzından çıkmaktaydı. Bir diğer ifadeyle Gazalî başkalarına, hayata kendisininkinin bittiği noktadan başlamalarını salık veriyordu. Bu nokta ilahî olanın tasavvufî idrakiydi.

Gazalî'nin "yeni hayatı" öncekinin çökmesiyle ortaya çıkmıştı. Meslekî ya da şahsî bir kriz geçiren herkes gibi yeniden kendine gelen Gazalî daha da güçlendiğini, hiç olmadığı kadar iyi olduğunu ve eski hayatının yerle bir olmasıyla içine çekildiği yeni hayatın esasında yeryüzündeki herkes için en doğru yol olduğunu göstermek istiyordu. Dine yeni girmiş bir kimseninkine benzer coşkusu ve davasının doğruluğuna olan sarsılmaz inancıyla son senelerini dürüst bir şekilde kendini haklı çıkarmaya adamıştı. Sürekli huzurdan bahseden Gazalî uygulamada başarısızdı.

Gazalî'nin mesajının başta din âlimleri ve mollalar olmak üzere Müslümanlar arasında bu kadar kuvvetli bir tesir yaratmasının üç önemli sebebi vardı. Birincisi, Gazalî İslam'ın kutsallarının otoritesine meydan okuma cüretinde bulunan can sıkıcı filozoflara ve bilim adamlarına karşı öldürücü silahlar temin ediyordu. İkincisi, gelişmekte olan tasavvuf ve Müslüman hayatının merkezinin çevresinde yer alan ve çoğu Türkî olan tasavvuf ehli için meşruiyet sunuyordu. Üçüncüsü, inancın ana akımdaki idrakini haklı çıkartıyor ve hayata ilişkin kararların alınırken akıl yerine hukukun, yani gittikçe buyurganlaşan Şeriatın esas alınması için sağlam bir mantık ortaya koyuyordu. Üç noktada da Aydınlanma Çağı boyunca kafaları kurcalayan kaygılara çözüm getiriyordu. Tamamında aklın, bilimin ve mantığın karşısındaki safta yer almaktaydı.

Müslümanların yanı sıra birçok Hristiyan ve Yahudi de Gazalî'nin söylemlerini sıcak karşılamıştı. "Doktor Angelicus" olarak da bilinen Thomas Aquinas (1225-1274) Napoli Üniversitesi'nde çalışmalar yaparken Gazalî'nin eserleriyle karşılaşmıştı. Gazalî ile kadim filozoflar konusunda tamamıyla ayrışmaktalardı. Thomas Aquinas filozofları kabul ederken Gazalî ise hepsini reddetmekteydi. Fakat Gazalî'nin akıl yerine vahye vurgu yaptığını ve mistik bir inançla Tanrı ile doğrudan tevhid olunması gerektiği çağrısında bulunduğunu görmüştü. Bunlar Hristiyanlıkla ve kendisinin ortaya koyduğu dindarlık anlayışıyla

birebir örtüşmekteydi.[112] İktisat konusunda bile Thomas Aquinas Gazalî'den yararlanmıştı, zira Gazalî tefecilik, sahtekârlık, fiyatlandırma ve özel mülkiyet konularıyla ilgili açıklamalar yapmaktaydı.[113] Daha sonra birçok Avrupalı yazar da Gazalî'den yararlanacaktı. Bunların arasında, Gazalî'nin aklın yerine ilhamı koyan görüşlerini kendisine yakın bulan Fransız matematikçi ve Katolik düşünür Blaise Pascal (1623-1662) ile Gazalî'nin illiyet bağını reddediyor olmasını konu hakkındaki kendi düşünceleriyle benzer olduğunu düşünen İskoç iktisatçı David Hume (1711-1776) da vardı.

Gazalî'nin Yahudi okurlarının sayısı daha fazlaydı, çünkü eserlerinin çoğu İbraniceye tercüme edilmişti. Gazalî'den doğrudan etkilenenlerin arasında Endülüslü-Mısırlı düşünür İbn-i Meymûn (1135-1204) da vardı. Meymûn Gazalî'nin eserlerini Arapçasından okumuştu. Thomas Aquinas gibi Meymûn da Aristo, Platon ve bilim dallarına karşı takındığı tutumu tasvip etmemekteydi ama Tanrı'nın birliği, peygamberlik, diriliş ve imanın mutlak merkeziyeti hakkındaki düşüncelerine tamamıyla iştirak etmekteydi.

Arap dünyasından Gazalî'ye tek bir esaslı reddiye gelmişti. Bu reddiye sadece *Tehafütü'l Felasife* (Filozofların Tutarsızlığı) isimli kitabını ele almaktaydı. Gazalî'den yaklaşık bir asır sonra yazan Endülüslü filozof İbn-i Rüşd (1126-1198) (Latincede Averroes ismiyle bilinmektedir) reddiyesine zekice bir isim vermişti; *Tehafüt'üt Tehafüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı).[114] Aristo'nun yılmaz bir savunucusu olan İbn-i Rüşd Gazalî'nin Aristo'ya yaptığı saldırılara cevap vermekle kalmamış aynı zamanda İbn-i Sina'yı da müdafaa etmişti. Madde madde kaleme aldığı reddiyesi tahrip edici olduğu kadar yorucuydu. Gazalî'nin saldırısını püskürtmüştü.

İbn-i Rüşd çok geç kalmıştı. Gazalî'nin çocuksu bir tavırla bilim ve felsefeye olan saldırısı Arapça okurları arasında çoktan en çok satanlar listesine girmişti. Ucu açık bilimsel sorgulama ve sınır tanımayan

---

112 Binyamin Abrahamov, *Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of al- Ghazali and al-Dabbagh* (Londra, 2003), Bl. 2.

113 S. M. Ghazanfar, "The Economic Thought of Abu Hamid Al-Ghazali and St. Thomas Aquinas: Some Comparative Parallels and Links," *History of Political Science* 32, 4 (2000), s. 869–79.

114 Ibn Rushd, *Tahafutal Tahafut: The Incoherence of the Incoherence*, trc. Simon van den Bergh, http://www.muslimphilosophy.com/ir/tt/; ayrıca bkz., R. J. Kilcullen, "Al Ghazali and Averreos," http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/x52t07.html.

felsefe İslam dünyasında kendisine yer bulamayacaktı. İrtidad ve zındıklık kuşkusu daima var olacaktı. Yine de birçok dindar Müslüman düşünür bir şekilde ilerleme kaydedebilmiş ve böylece dünya medeniyetine kıymetli katkılar sunabilmişlerdi. Fakat bir kere tahribat yaşanmıştı. Modern gelişme bağlamında Gazalî'nin zamansız ve tenkitleriyle iman ve ahlakî hayatla ilgili görüşlerinin, bazıları aksini söylese de, geçerlilik kazandığı sonucunu elde etmemek zordur.

Selçukluların Sonu: Sultan Sencer

Ahmed Sencer'in (1085-1157) altmış yıllık saltanatının ardından Selçukluların sonu gelmişti. Sultan Melikşah, Nizamülmülk ve ağabeyinin ölümünün ardından Sencer 1118'de tahta çıkmıştı.[115] İlk iş olarak başkenti yeniden Merv'e taşımıştı. Okuma yazma bilmediğinden ötürü Sencer'in entelektüel hayatla ve sanatla ilgisi olmadığını varsaymak acelecilik olacaktır. Aksine Sencer'in dönemi birçok açıdan bakıldığında oldukça parlaktı. Trajik son gelmeden önce kültürde çok önemli başarılar elde edilmişti (bkz. resim 19).

Sencer zamanında Merv ve diğer büyük kentler üretim ve uzak mesafelere yapılan ticaret sayesinde gelişen ekonomiyle büyümeye devam etmişlerdi. Bu dönemde Çin gözden düşmüştü ama Hindistan ile olan ticaret yükselişe geçmişti. Aynı şekilde Baltık bölgesi de dâhil olmak üzere Avrupa ve Orta Doğu ile de ticarî bağlar gelişmişti. Zeki tacirlerle nakliyatçılar muhasebelerini titizlikle yapıyorlar ve Kur'an'ın tefeciliği açıkça yasak etmesine rağmen faiz uygulamak için türlü yollar buluyorlardı.[116] Refahla birlikte yeni imkânlar da doğmuştu. Orta Asya'nın ilim ve kültür ateşini harlayamamış olması dikkatlerden kaçmamalıdır. Önemli bir şey kaybedilmişti. Sencer'in saltanatı bu kaybedilenin ne olduğuna ilişkin ipuçları barındırmaktaydı.

Sencer okuryazar değildi ama aptal da değildi. Yazdırdığı mektuplardan anlaşılan gözü açık ve genel hatlarıyla bakılırsa, halim selim bir idareciydi. Altındaki idarecileri mükafatlandırmada ve cezalandırmada mahirdi. Çok zengin olmasına karşın tamahkâr değildi. Çekişmeli bir

---

115 Bkz., Agadzhanov, *Gosudarstvo seldzhukidov i srednaia Asia v XI–XII vv.*, s. 112 vd.; ve Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," s. 135.

116 Agadzhanov, *Gosudarstvo seldzhukidov i srednaia Asia v XI–XII vv.*, s. 154–56.

dünyada elde ettiği iktidarını inşa etmeye ve yürütmeye odaklanmıştı. Bu sebeple sıradan insanları görmezden geliyordu ama onlara karşı saygısız değildi. Her şey bir yana, şöyle demekteydi:

> Hükümdarların dilini bilmezler. Hükümdarları ile mutabakata varmak ya da hükümdarlarına isyan etmek onların haddine değildir. Tek bir gayeleri vardır; karıları ve çocuklarıyla birlikte hayatta kalabilmek. Elbette bundan ya da barışın sürekli olması [arzularından] ötürü suçlanacak değillerdir.[117]

Nizamülmülk methiye düzenleri sevmezdi ama Sencer kendisine şiir yazanları sıcak karşılamaktaydı. Kendi bastırdığı altın sikkenin üstünde kendisinin "*Muiz'üd Dünya ve'd Din*" (Dünyanın ve Dinin Yücelticisi) şeklinde nitelendirilmesine itiraz etmemişti.[118]

Sencer döneminin refahı ilerlemeye dönük önemli olayların yaşanmasını sağlamıştı. Meyve ve baharat satıcısı olan Ebu Bekir Atik el-Zencanî o kadar zenginlemişti ki Sencer'in dikkatini celp etmiş ve sonunda kendisine vezir olmuştu. Ebu Bekir Atik servetini on iki bin cilt kitaptan oluşan bir kütüphane oluşturmaya sarf etmişti. Bu kütüphane Sencer'in türbesinin yanına yapılan caminin iki kütüphanesinden biri olmuştu. Ebu Bekir Atik'inki gibi kütüphaneler âlimlere kapılarını açıyorlar ve her kitaba erişmelerine izin veriyorlardı. Daha önce de bahsi geçen Yunan-Arap coğrafyacı Yakut Sencer'in ölümünün ardından Merv'deki kütüphanelerde yıllarca çalışmalar yapmış ve bu kütüphanelerin dünyada eşi benzeri olmadığını söylemişti. Sadece bir medresenin kütüphanesinden hiçbir güvenlik engeline takılmadan iki yüz adet kitap ödünç alabilmişti. Hatta Merv kütüphanelerinden ötürü karısını ve çocuklarını ihmal etmiş olmaktan yakınıyor ama bütün ömrünü bu kütüphanelerde geçirebileceğini de ekliyordu.[119]

Sencer'in talihsizliği çeşitli bölgesel ve kültürel güçlerin Selçukluları ve İslam âlemini kuşatma altına aldığı bir dönemde tahta çıkmış olmasıydı. İslam birbirine düşman olan çok sayıda mezhep ve hiziplere bölünmüştü. Sünni ve Şiiler arasındaki tefrika iyiden iyiye derinleşmişti. Bunların ve bazı diğer sebeplerden ötürü bir toplumsal hizipleşme

---

117 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 291.

118 Agadzhanov, *Gosudarstvo seldzhukidov i srednaia Asia v XI–XII vv.*, s. 170.

119 Yazberdiev, "The Ancient Merv and Its Libraries," s. 153.

söz konusuydu. Bu durum sınıflar ve ana kentlerdeki mahalleler arasında çatışmalar doğuruyordu. Selçuklu idaresinin aşiret yapısı acı bir şekilde bütün güç hanedanlığa bağlı güç merkezlerinde kendisini belli etmekteydi. Irak, Türkiye (Rum) ve İran'ın batısındaki Selçukluların hepsi tamamını yönetmek arzusundaydı.

Pusulanın hangi yönüne bakılırsa orada bir tehdit vardı. Zayıflamış olsa da doğuda hâlâ Balasagun'daki merkezlerinden Selçuklu topraklarına ciddi saldırılarda bulunabilen Karahanlılar vardı.[120] Batıda Avrupa'dan gelen Haçlı orduları kısa bir süre önce Selçukluların ya da diğer Müslüman güçlerin eline geçmiş olan toprakları ele geçirmek ya da yeniden ele geçirmek için ilk defa Akdeniz'in doğusuna ulaşmışlardı. Kuzeyde yeniden canlanan Harezm şahları, güneybatıda ise Memlukler vardı. Tüm bu dâhilî ve haricî tehditlerin üst üste gelmesi zayıflamış olan Selçukluların ve İslam âleminin, yurtdışı ile devam eden ticarî bağlarına rağmen, içine kapanmasına sebep olmuştu.

Bu yıllarda batı Avrupa ise, tam aksine, uzun süren içe dönük bir dönemin ardından dünyaya kapılarını açmaktaydı. Hristiyan Avrupa doğuda Baltık'a ve Polonya'nın ovalarına doğru genişlemekteydi. İberya Yarımadası'nda Kastilya yeniden fetih (*Reconquista*) için bastırıyordu. Normanlar ise Sicilya'da, 1072 senesinde Hristiyan idaresini yeniden tesis etmişlerdi. Bu jeopolitik genişlemeye paralel olarak Avrupa'nın entelektüel hayatı Müslüman toprakları da dâhil olmak üzere dışarıdan gelecek tesirlere artık açıktı. Avrupa medeniyeti kendi içinde canlanmaya başlamıştı. Tüm bu gelişmeler daha sonra "On İkinci Asır Rönesansı" diye anılacaktı.[121]

İnşa Eden Sencer

Sultan Sencer elindeki tüm imkânları seferber ederek öne geçmeye çalışıyordu. Seleflerinin koyduğu idarî sistemi güçlendirmiş[122] ve uzun süredir alınmayan vergileri yeniden toplamaya başlamıştı. Bunun

120 A.g.m., s. 185-94; *The Cambridge History of Iran*, Cl. 5, s. 139.

121 Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*.

122 Carla L. Klausner, *The Seljuk Vizerate: A Study of Civil Administration 1055– 1194* (Cambridge, 1973), Bl. 1; Ann K. S. Lampton, "The Administration of Sanjar's Empire as Illustrated in the 'Atabat al-kataba,'" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19 (1957), s. 367–88.

üzerine bu vergilerin haksız olduğunu düşünen Semerkant'taki tacirler ayaklanmışlardı.[123] Genişleyen ordusunu tehlike baş gösterir göstermez Irak, Afganistan ve kuzeydeki bozkırlara ilerletmeye muktedirdi. Bu gittikçe artan hareketliliğin görünür kısımlarından biri hemen hepsi devasa olan Sencer'in başlattığı inşaatlardı.

Tacirler için geniş kervansaraylar yaptırmıştı. Nişabur ile Merv arasındaki yola inşa edilen Ribat-ı Şerif en tipik örnekti. Etkileyici bir kapısı (*piştak*) olan bu kervansarayın yüksek çeperli duvarlarla sarılı geniş bir avlusu ve her birinin kendine ait yeraltı sarnıcı olan labirent gibi çok sayıda odası vardı. Tüm bunlar yüzlerce yolcuyu ağırlayabileceğini göstermekteydi.[124] Horasan'da Ribat-ı Melik isimli bir diğer büyük kervansarayın kalıntıları durmaktadır. Çok sayıda mimarlık tarihçisi, duvarlarını oluşturan sıra sıra silindir şeklinde ayakları olan bu yapının İslam döneminin en etkileyicilerinden olduğuna kanaat getirmiştir.[125] Fırınlanmış tuğladan ya da taştan yapılmış yirmi kadar kemerli uzun köprüler ana güzergâhlar üzerindeki trafiği hızlandırmaktaydı.[126]

Sencer'in başkenti olan Merv'in merkezi eski Erk Kalesi değil, burasının hemen yanına selefleri tarafından inşa edilmeye başlanmış olan yeni bir mıntıkaydı. Tertius Chandler *Four Thousands Years of Urban Growth* (Kent Gelişiminin Dört Bin Senesi) isimli eserinde 1150 itibariyle Merv'in 200.000 kadar nüfusuyla dünya üzerindeki en büyük kent olduğu sonucunu elde etmiştir.[127] Selçuklu dönemindeki Merv'in kalbi Sencer'in elli odalı sarayıydı. Sarayın içindeki bazı alanlarda zanaatkârlar da zanaatlarını icra etmektelerdi. Kentin birçok noktasında yeni camiler yapılmıştı. Aynı zamanda geniş pazarlar, hükümet binaları ve hamamlar inşa edilmişti. Ana camilerden biri ile hemen civarındaki umumî hamamın yanında sultanın devasa türbesi yer almaktaydı. Türbenin inşasına Sencer yetmiş iki yaşındayken başlanmıştı.[128] Hâlâ ayakta olan bu yapının Orta Asya'nın Aydınlanma Çağı'nın, hiç şüphesiz, en büyüleyici binası olması ve bugün bile mimaride kullanılan

---

123 Agadzhanov, *Gosudarstvo seldzhukidov i srednaia Asia v XI–XII vv.*, s. 175.

124 Pope, *Persian Architecture*, s. 131.

125 A.g.e., s. 154.

126 Hill, "Physics and Mechanics," s. 263.

127 Tertius Chandler, *Four Thousand Years of Urban Growth: An Historical Census* (Lewiston, 1987), s. 337.

128 Chmelnizkij, "Architecture," s. 365.

yenilikler getirmiş olması hasebiyle daha yakından ilgilenilmeyi hak-ketmektedir (bkz. resim 20).

Selçuklular sivri tepeli çadırlarda yaşıyor olmalarına rağmen İranlı mimarları çadırdan çatılar yerine geleneksel yuvarlak kubbeleri tercih etmişlerdi.[129] Ama Selçuklu döneminin mimarları Buhara'daki İsmail Samanî'nin türbesini örnek almış olsalar da ticaretin getirdiği zenginlikle mümkün olan en geniş ve en yüksek kubbelere sahip, daha büyük binalar inşa etmek istiyorlardı. Bunu başarabilmek için çığır açıcı bir yenilik getirmişlerdi: çift kubbe. Özellikle deprem bölgelerinde kolay hasar görebilecek olan tek bir ağır kubbe yerine biri diğerinin içine geçmiş olan iki hafif kubbe tercih edilebilirdi. Böylece geniş bir alanı kullanma imkânı doğmuştu. Üstelik inşa süreci de basitleşmişti.

Romalıların daha önce Roma'daki Hadrianus Panteonu'nda çift kubbe kullandıklarını belirtmiştik. Bu mühendislik harikasının Orta Asya'ya nasıl ulaştığı bilinmemektedir. Aksini gösteren bir delil de yoktur. Bu sebeple bunun bağımsız bir keşif olduğunu varsaymak mümkündür. Ne olursa olsun, bölgede ya da bu örnekte, Roma haricindeki herhangi bir yerde bilinen en eski çift kubbeli yapı on birinci asırda inşa edilmiş olan Tacikistan'ın güneyindeki Ebu'l Fazl türbesidir.[130] Teknik mükemmeliyete ulaşmasının ardından geniş çaplı olarak ilk defa Sencer'in türbesinde uygulanmıştı. Birçok açıdan bakıldığında Merv Isfahan, Hemedan ve Konya'dan farklı olarak Selçuklu devletinin aynı zamanda manevî başkentiydi. Önceki dört sultandan ikisi burada medfundu. Türbenin mimarı bugünkü Türkmenistan-İran sınırının yakınlarındaki Serahs kentinden olan Muhammed bin Atsız'dı. Atsız yapıyı Orta Asya'daki tipik Selçuklu mimarisine uygun olarak hantal denilebilecek kadar görkemli olacak şekilde tasarlamıştı. Küp şeklindeki yapının ölçüleri 27,2 × 27,2 şeklinde olup yüksekliği de 38 metreydi.[131] Fırınlanmış tuğlalardan oluşan çift kubbe çapı 21,8 metreydi ki daha önce bu büyüklükte bir yapı inşa edilmemişti. Bezemeli bir kemer küpün etrafından dolanmakta ve küp ile kubbenin gövdesi arasında çarpıcı bir geçiş sağlamaktadır.

129 K. A. C. Creswell, "Persian Domes before 1400 AD," *Burlington Magazine for Connoisseurs* 26, s. 143 (Şubat 1915), s. 208–213.

130 Chmelnizkij, "Architecture," s. 361.

131 Pugachenkova, "Puti razvitiia arkhitektury iuzhnogo Turkmenistana pory rabovladeniia i feodalizma," 320; Pope, *Persian Architecture*, s. 131.

Daha az bilinen Selçuklu hükümdarları, Sencer'in türbesini model alarak İran'ın batısında çok sayıda kubbeli türbe inşa ettirmişlerdi. Hepsinde Sencer'in Merv'deki türbesinde kullanılan o muazzam mühendislik tekniğine başvurulmuştu.[132] Bu tarz buradan Kafkasya'ya ardından Anadolu'ya, son olarak da Akdeniz'e ulaşmıştı. 1367'de Floransa kentinin yöneticilerinin katedrali bitirmek için seçtikleri planda Selçukluların başlattığı iki kubbeli sistemi uygulamışlardı. 1436'da Filippo Brunelleschi tarafından tamamlanan katedralin kubbesi Gotik mimariden vazgeçiş manasına gelmekteydi ve böylelikle Rönesans'a doğru kararlı bir adım daha atılmıştı. Rusya'nın St. Petersburg kentindeki St. Isaacs Katedrali'ni tasarlayan Fransa doğumlu mimar Auguste de Montferrand (1786-1858) on dokuzuncu asrın başında Brunelleschi'nin kubbesinden ilham almış ama inşaat malzemesi olarak tuğla yerine dökme demir kullanmıştı. 1866'da Amerikalı mimar Thomas U. Walter, Montferrand'ın Rusya'da inşa ettiği kubbeyi örnek alarak Washington DC'deki ABD Kongre Binası'nın yeni kubbesini tamamlamıştı. Buradan yola çıkarak Batı'nın en meşhur üç binasının Orta Asya'daki Sencer'in türbesinin torunları olduğu söylenebilir.

Himaye Eden Sencer

Alışılageldik biçimde basmakalıp mısralarla takvasını öven şiirler haricinde Sencer'in dindar olduğuna dair bir işaret yoktur. Bununla birlikte çok sayıda batıl inancı vardı ve sürekli olarak rüyalarını tabir ettirmekteydi. Merv'de kırktan fazla rüya tabircisinin olduğu söylenmekteydi.[133] Şüphesiz toplumsal barışa inancın arı kalmasından daha çok kıymet vermekteydi. Selçuklu topraklarının tamamını yönetmeye başlamasından önce bile kutsal topraklardan Horasan'a dönmüş olan Gazalî'ye ulaşmıştı. Gazalî'yi davet etmesi babasına yaptığı hizmetleri hatırladığını göstermekteydi ama dindarlığının bir işareti sayılamazdı. Aldığı tüm kararlara rağmen Gazalî daveti kabul edip Merv'in yolunu tutmuştu. Fakat Meşhed'e vardığı sırada pişman olup geri dönmüştü. Neden kararını değiştirdiğini izah etmek için Sencer'e yazdığı mektupta Gazalî yine mağrur davranarak yetmiş tane kitap yazdığını da araya

---

132 Örneğin İran, Sultaniye'deki Olcayto'nun muhteşem kabri (1315-25).

133 Dzhamal al-Karshi, *Mulkhakat as-Surakh*, ed. ve trc.Abdukakhkhora Saidova (Duşanbe, 2006), s. 31.

sıkıştırmaktan geri durmamıştı. Kudüs'te İbrahim'in türbesinde ettiği herhangi bir hükümdarın sarayına bir daha adım atmayacağı veya dinî ihtilafa sebep olacak hiçbir işe kalkışmayacağı şeklindeki yeminine sadık kalması gerektiğini belirtmişti.[134] Bu sebeple evine dönmüştü.

Sencer'in bilimin ve öğretimin hamisi olarak öne çıktığını gösteren bir delil yoktur. Elbette Merv'in muhteşem kütüphaneleri hâlâ âlimleri cezbetmekteydi. Muhtemelen saraydan destek alan eski rasathanesi de faaliyetlerine devam etmekteydi. Sadece bu seçkin kurumların varlığı bile, sultan ilgi duysa da duymasa da Selçuklu başkentinde zengin bir entelektüel hayat ortaya çıkartmaktaydı. Matematikçi ve mutasavvıf Aynülkudât el-Hemedanî (1098-1131) bilindiği kadarıyla Sencer döneminde, Merv'de yaşamış ve çalışmalar yapmıştı. Aynı şekilde Musevilikten İslam'a geçen gökbilimci Hakimî çalışmalarını Merv'de yürütmüştü. Daha da önemlisi memleketi Nişabur'a dönmeden önce Ömer Hayyam da senelerce Merv'de kalmıştı.

Bilimle pek ilgisi olmayan Sencer edebiyata cömert desteklerde bulunmaktaydı. Merv'de yaşayan şairlerin parlak ismi büyük şair Evhadüddin Enverî (1126?-1189) Sencer'in sarayının âdeta ziynetiydi.[135] Bilim ve felsefe alanlarında gayet iyi bir eğitim almış olan Enverî'nin zaafı tevazudan oldukça uzak olmasıydı:

Her ilimde, muasırlarım bilirler ki
Ehilimdir, ister nazarî isterse tatbikî
Bilirim muhakkak bir şeyler; mantık, gökbilimi, musiki
Yıldızların tesirlerinden bîhaber değilimdir
İnanmıyor musun? Haydi gel imtihan et beni.[136]

Enverî bilim adamı olmak yerine halk ve saray şairi olmayı tercih etmişti. Coşkun karakterine de tam olarak bu uygundu. Merv'e gelmeden önce memleketi Serahs'da yüklüce bir mirası har vurup harman savurmuştu. Hem züğürt hem hovardaydı. Sadece ihtiyaç olduğu için saray şairliği görevini kapmıştı. Fakat müsrif hayat tarzından

134 Abu Hamid al-Ghazali, "Letter to Sultan Sanjar Seljuki," http://en.wikisource.org/wiki/Al-Ghazali_letter_to_Sultan_Sanjar_Seljuki.

135 Rypka. "Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods," s. 563.

136 E. G. Browne'dan alıntılayan, K. B. Nasim, Hakim Auhad-ud-din Anwari (Lahor, 1965), s. 41.

başkentte de vazgeçmemişti. Bir keresinde sarhoşken damdan düşmesiyle nam salmıştı.[137]

Enverî Sencer'in canciğer dostu olmuştu ama ilginç bir şekilde hamisi için birkaç methiye ancak yazmıştı. Bunun yerine, "sıkılacağına ilişkin bir endişen olmasın" şeklinde bir söz verdikten sonra uzun lirik kasideler, dönemin olayları hakkında beyitler, tabiata dair zarif tasvirler ve genelde müstehcen ifadelere başvurarak gerçek ve hayalî düşmanlarına kinini kustuğu kısa parçalar yazmaya başlamıştı.

Enverî'nin gökbilimi ve astrolojideki meziyetleriyle hava atması sonunu getirmişti. 1185'de, astronomik verilere istinaden, kendinden gayet emin bir şekilde büyük bir deprem ve yangın olacağını söylemişti. Korkuya kapılan Merv sakinleri sığınaklar kazmışlardı. Söylediği gün geldiğinde camilerdeki mumların ateşi bile titrememişti. Bunun üzerine Sencer kendisine haddinden fazla güvenen bu şairi kovmuştu. Enverî de Belh'e dönmek zorunda kalmıştı. Kente vardığında kitapçılarda *Harnâme* isimli bir şiir kitabı satılmaktaydı. Şiirlerde Belh ahalisinin "sahtekâr ve ahlaksız" olduğu söyleniyordu. Şiirleri yazan Enverî değildi ama herkes bu kanaatteydi. Kadın kılığına girerek sokaklardan geçerek güç bela canını kurtarmıştı. Bu hadiseden sonra Enverî şiiri bırakmıştı.[138]

Uzmanlar Sencer döneminde Merv'deki kültürel ve entelektüel hayatın derinliği konusunda farklı fikirler ileri sürmektedirler. Bir tarafta Sencer döneminin bölgedeki seleflerinin ve haleflerininkiler kadar parlak olduğunu iddia eden İran edebiyatının başarılı İngiliz talebesi E. G. Browne vardı.[139] Diğer taraftaysa yarım asırdan fazla saltanat süren ve çok sayıda abide inşa ettirecek paraya sahip olan Sencer'in aynı zamanda en parlak bilim adamları ve filozoflarını da destekleyecek zamanı ve kaynakları olduğunu söyleyenler vardı. Sencer'in bu konuda başarısız olmuş olması, on ikinci asrın başlarında bir hükümdarın Akdeniz'den Çin'e, Basra Körfezi'nden bugün Ukrayna'da kalan bozkırlara kadar uzanan bir imparatorluğu, kendisini ilim dünyasına hizmet etmeye mecbur hissetmeden yönetmesinin mümkün olduğunu

137 Rypka, "Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods," s. 563 vd.; alentin Zhukovskii, *Ali Avhadu-d Din Anvari: materialy k biografii* (St. Petersburg, 1883).

138 Browne, *A History of Persian Literature from Firdawsi to Sa'di*, s. 297.

139 A.g.e., s. 298.

göstermekteydi. Yoksa Sencer elinden geleni yapmıştı da erken dönemlerdeki gibi dehalar mı yetişmemişti?

Sencer'in Esir Düşmesi ve Ölümü

Sencer'in etkileyici ama sıkıntılı yönetiminin sonu Selçukluları iktidara getiren süreçle gelmişti: göçebeler Orta Asya'nın yoğun ve sofistike kent dünyasını işgal etmişlerdi. İki aşamalı bir son yaşanmıştı. Birincisi, o güne kadar bilinmeyen Çin'in kuzeyinden gelen kalabalık bir göçebe topluluk Çin hükümdarı tarafından batıya sürüklenmiş[140] ve Selçuklu sınırlarına dayanmışlardı. Moğolcanın akrabası olan bir dil konuşan Karahitaylar Selçuklulardan farklı olarak Şaman ve Budistlerdi ve İslam'a geçmek konusunda hevesli görünmüyorlardı.[141] Meçhul bir gayr-ı Müslim topluluğun doğudan Müslüman Selçuklulara saldırıyor olmaları çok sayıda aklı başında sayılabilecek Avrupalıyı "Prester John" isimli bir adamın riyasetinde Asya'da ortaya çıkan gizli bir Hristiyan krallığının kendilerini kurtarmaya geldiğine ikna etmişti. Bu saçma sapan bir efsaneydi ama krallar ve papalar bundan yararlanmasını bilmişti.[142]

Aynı zamanda, ilk akınlar sırasında Karahitayların hareketleri bazı Orta Asyalılarda bu güruhun önceki istilâcılar kadar vahşi olmadıkları ve beraber yaşamanın mümkün olabileceği intibaını uyandırmıştı. Fakat öyle olmamıştı. Sencer masaya oturmayı reddetmişti. 9 Eylül 1141'de Semerkant'ın kuzeyindeki düzlükte Karahitaylar Selçuklu ordusunu bozguna uğratmışlardı. Katavan köyünün yakınlarındaki on kilometrelik arazi boyunca Selçuklu askerlerinin cesetlerine rastlamak mümkündü. Sencer'in ordusunun zayiatı 100.000 kadardı.[143]

Daha da kötüsü olacaktı. Önceki kuşaklar boyunca çok sayıda göçebe Oğuz Türkü Belh civarına yerleşmişti. Sencer bunlarla bir anlaşma

---

140 Agadzhanov, *Gosudarstvo seldzhukidov I srednaia Asia v XI–XII vv.*, s. 176 vd.; Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 323 vd.

141 *Tabakat-i-Nasiri* Cl. 1, s. 146 vd.; Soucek, *A History of Inner Asia*, s. 99; Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)," s. 147–49.

142 Charles E. Nowell, "The Historical Prestor John," *Speculum* 28, 3 (Temmuz 1953), s. 435–45; ve L. N.Gumilev, *Searches for an Imaginary Kingdom: The Legend of the Kingdom of Prester John* (Cambridge, 1987).

143 Agadzhanov, *Gosudarstvo seldzhukidov i srednaia Asia v XI–XII vv.*, s. 179–81.

yapmayı başarmıştı. Her sene sarayın mutfağına yirmi üç bin koyun göndermeleri karşılığında doğrudan sultanın idaresi altında olacaklardı. Anlaşma başarılı olmuştu ve Oğuzlar birçok çatışmada Sencer'e arka çıkmışlardı. Fakat daha sonra Belh'teki hırslı yerel idareciler bu anlaşmanın idarî olarak bir faydası olmadığına karar vererek Oğuz Türkleriyle sarayın arasına girmişlerdi. Bu oyunbozanlık üzerine öfkelenen Oğuzlar Belh'teki Selçuklu kuvvetlerine saldırmışlardı. Bunun üzerine Sencer ve kalan askerleri sahneye çıkmıştı. Oğuzlar talihsiz sultanı esir alarak üç sene boyunca salmamışlardı. Bu esnada defaatle Merv'i talan etmişler, Nişabur ve diğer büyük kentleri de yağmalamışlardı. Serbest bıraktıklarında Sencer artık çökmüştü. 1157'ye kadar yaşayacaktı ama imparatorluğu çoktan paramparça olmuştu.

Sencer'in esareti sırasında Enverî korku içindeydi. Oğuz savaşçıları Orta Asya kültürünün en gelişmiş merkezlerini harabeye çevirmektelerdi. Semerkant böylesi bir yıkıma maruz kalmamıştı. Bu sebeple Semerkant'ın idarecisi göçebelerden öç almak için son umuttu. Keder içindeki Enverî idareciye oldukça içli bir şiir göndermişti. *Horasan'ın Gözyaşları* isimli şiir şöyle başlamaktaydı:

Ey sabahın rüzgarı, Semerkant'tan geçersen eğer
Horasan ahalisinin mektubunu o hakana götür
Başı cana düşen afetten ötürü yorgunluk ve bezginliktir
Sonuysa dertleşme, gönül, ciğer yangını olan bir mektuptur bu
Dostların ahının satırlarında belirgin olduğu bir mektuptur bu
Özündeyse şehitlerin kanını taşıyan bir mektuptur bu
Nasıl yazıldığına bak, mazlumların sinelerindeki nakıştır
Kağıdını tut, mazlum ve umutsuz gözlerden akan yaşla ıslaktır.

Enverî şiiri şöyle bitiriyordu:

Öyle bir zamandayız ki ayaklar baş olmuştur
Kahpeler yüce ve cömert olanlara reis olmuştur
Alçakların kapısında hüzünlü şaşkın hür köleler varken
İyilerse kurnazların elinde esir ve çaresiz kalmıştır
Artık Ölüm insanlar için kurtuluştur
Bakire bir kız ararsan ancak annelerin rahminde vardır.[144]

---

144 Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, s. 384–90.

Ömer Hayyam'ın Kıyameti

Sencer'in Gazalî'yi Merv'e davet ettiği dönemde babasının desteklediği meşhur bilim adamı Ömer Hayyam'ı da çağırmıştı. Hamisi Nizamülmülk ile Sultan Melikşah'ın öldürülmesinden önce bile Hayyam için işler yolunda gitmemişti. Isfahan'daki rasathanesi artık mazide kalmıştı. Meteliğe kurşun atıyordu. Bu sebeple Sencer'in davetine sevinmişti. Merv'de geçirdiği süre zarfında aralarında gümüş ve altının bilinen ağırlığını kullanarak alaşım oranını bilmeyi sağlayan cebir yönteminin de olduğu çok sayıda yeni çalışmalar yapmıştı.[145] Sencer'in hafızası kuvvetliydi ve Hayyam'ın çocukluğunda ölümünün ani olacağını tahmin ettiğini hatırlamıştı. İkilinin kısa süre içinde araları bozulmuştu. Hayyam ayrılıp Nişabur'a dönmüştü.

Son yıllarında ruhu ümitsizlik ve şarapla hırpalanmaktaydı. Bilimi bırakarak şiire dönmüştü:[146]

Şimdi mutluluktan yana namdan başkası kalmadı
Ham şaraptan başka olgun bir dost kalmadı
Çekme neşe elini mey kadehinden
Bugün elde kadehten başka bir şey kalmadı.[147]

Melankoli Hayyam'ın gençliğinden beri ara ara karaladığı rubailerinde kendisini iyiden iyiye belli etmekteydi. Orta yaşlardayken bu bunalım iyice yoğunlaşmıştı:

Gençlik bir kitaptı, okuduk bitti
Canım bahar geçti çoktan, kış şimdi
Hani sevincin, o cıvıl cıvıl gençlik
Nasıl, ne zaman geldi, nasıl gitti?[148]

145 Youschkevitch ve B. A. Rosenfeld, "Al-Khayyami," içn. *Dictionary of Scientific Biography*, Cl. 7, s. 325. Hayyam ve Sencer hakkında bkz., J. A. Boyle, "Umar Khayyam: Astronomer, Mathematician, and Poet," içn. *The Cambridge History of Iran*, Cl. 4, s. 660–61.

146 Kitapta yer alan Ömer Hayyam'a ait şiirlerde Sabahattin Eyüboğlu'nun ve Ali Güzelyüz'ün tercümeleri esas alınmıştır. (ç.n.)

147 Avery ve Heath-Stubbs, *The Ruba'iyat of Omar Khayyam*, no. 21, s. 51.

148 A.g.e., no. 35, s. 55; Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 189–93.

Yıllar içerisinde şahsına yapılan tacizlerden ötürü bunalımı öfkeye dönmüştü:

Ben hangi şarapla sarhoş olursam olurum
Ateşe, puta, neye taparsam taparım
Herkes bir türlü görmek istiyor beni
Ben kendimi ne türlü yaparsam yaparım.[149]

Ömer Hayyam, idolü olan İbn-i Sina'ya ve savunduğu her şeye acımasızca saldıran Gazalî'nin Bağdat'ın gözdesi olmasını endişeyle izlemişti. Hayyam Gazalî'nin dogmatik ve kendi işine yarayan yaratılış savunmasına özellikle saldırmaktaydı:

Bu varlık denizi nerden gelmiş bilen yok
Öyle bir inci ki bu büyük sır delen yok
Herkes aklına eseni söylemiş durmuş
İşin kaynağına giden yolu bulan yok. [150]

Gazalî ve ana akıma mensup destekçileri için dünya hayatının sefalet olduğunu iddia etmek ve cennetin nimetlerinden dem vurmak basitti. Hayyam da şöyle bir soru sormaktaydı:

Kim görmüş o cenneti, cehennemi?
Kim gitmiş de getirmiş haberini?
Kimselerin bilmediği bir dünya
Özlenmeye, korkulmaya değer mi?[151]

Bir başka rubaide Hayyam işi alaya vurmuştu:

Derler: Aşık ve sarhoş cehennemlik olacak!
Bu söz ki gönüllere sanma korku salacak
Giderse cehenneme tüm aşık ve sarhoşlar
Küçük yapın cenneti, yarın bomboş kalacak![152]

---

149 Avery ve Heath-Stubbs, *The Ruba'iyat of Omar Khayyam*, no. 74, s. 65.
150 A.g.e., no. 10, s. 49.
151 A.g.e., no. 6, s. 48.
152 A.g.e., no. 87, s. 68.

Birçok rubaisinde de insanlar hakkında kendilerinden gayet emin bir tavırla hükme varan âlimleri ve imamları hedef almaktaydı:

Ferman sende, ama güzel yaşamak bizde
Senden ayığız bu sarhoş hâlimizde
Sen insan kanı içersin, biz üzüm kanı
İnsaf be ey softa, kötülük hangimizde?[153]

Softa fahişeye demiş ki: Utanmaz kadın
Her gün sarhoşsun, onun bunun kucağındasın
Doğru, demiş fahişe, ben öyleyim. Ya sen?
Sen bakalım şu göründüğün adam mısın?[154]

Oldukça öfkeli bir şekilde yazdığı bir rubaisindeyse bölge halkından bir agnostiği savunmaktaydı:

Bir rint gördüm, binmiş dünya denen kır ata
Aldırmıyor dine, İslam'a, Şeriata
Ne hak dinliyor, ne hakikat, ne marifet
Gelmiş mi böylesi kahraman kainata?[155]

Selçuklu döneminin en parlak matematikçisi ve gökbilimcisi olan ve hikmete giden yolda ilhamı ve tasavvufî yolu benimseyen önemli felsefî eserlerin yazarı olan Ömer Hayyam bu yazdıklarıyla kuşkucu olduğunu iddia etmekteydi. Kuşkuculuğu öylesine esaslıydı ki son asırların en parlak zihinlerinin hayatlarını adadıkları büyük entelektüel arayışa dahi sirayet etmişti:

Daha nice büyük göreceksin kendini?
Hep varlık yokluk mu düşündürecek seni?
Şarap için şarap, bu ölüm yolculuğunda
Bulamazsın sarhoş uykulardan iyisini.[156]

153 A.g.e., no. 85, s. 68.
154 A.g.e., no. 86, s. 68.
155 A.g.e., no. 104, s. 72.
156 A.g.e., no. 84, s. 67.

Artık pes ettiğinin ilanı olması kabilinden şöyle demekteydi:

Güneşi balçıkla sıvamak elimde değil
Erdiğim sırları söylemek elimde değil
Aklım düşüncenin derin denizlerinden
Bir inci çıkardı ki delmek elimde değil.[157]

Yirminci asrın sonlarında birçok saygın uzman Hayyam'ı savunmak için, sanki ihtiyacı varmış gibi, âdeta birbirleriyle yarışmaktalardı. Metinlerini dikkatlice tahlil ederek Hayyam'ın hür düşünceli ve kuşkucu olduğunu ortaya koyan rubailerin hepsinin olmasa da bazılarının gerçek olup olmadığını sorgulamaya başlamışlardı. Ayrıca Hayyam'ın mümin ve tasavvufî arayışa meyilli olduğunu gösteren haksız yere ihmal edilmiş, ilk felsefe eserlerini öne sürmektelerdi. Ardından Hayyam'ın birçok konudaki görüşlerinin oturmamış olduğunu iddia edenlere de karşı çıkmaktalardı. "Hayyam'ı yaygaracı bir ikiyüzlülükle suçlayıp, bir yandan da modern kuşkucuların kahramanı ilan etmenin kendisi en kötü ikiyüzlülüktür."[158]

Fakat bu yargı haddini aşmaktadır. Dâhiler de dâhil olmak üzere insanlar karmaşık ve bazen sinir bozucu şekilde istikrarsızlardır. Doksanlı yaşlarına kadar yaşayan Hayyam farklı zamanlarda, farklı ruh hâlleri içindeyken farklı tavırlar takınacak vakte sahipti. Genç bir adamken güneşli bir ikindi vakti Fars'daki bir kadıya yazdığı ile yaşlılığında, gece vakti, bir mum ışığında kağıda döktükleri pekâlâ birbirinden farklı olabilirdi. Son olarak, Hayyam'ın dindarlığını savunanların görmedikleri bir noktaya değinmek gerekir. Hayyam'ın rubaileri bilimsel çalışmaları ve felsefî eserlerindeki dindarlık ifadeleri kadar yıpratıcıydı. Hayyam'ın kendi dönemindeki katı resmî İslam'a karşı çıktığında ortalığı ayağa kaldırıp bilimsel çalışmalarının bir hiç olduğunu söylediğinde sessiz kalmak adil midir?[159]

Birçok rubai Hayyam'ın tutarlılığını ispat etmek isteyenlerin görüşünü destekler nitelikteydi:

---

157 A.g.e., no. 91, s. 94.

158 Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origins to the Present*, s. 168.

159 Ayrıca bkz., Swami Govinda Tirtha, *The Nectar of Grace: Omar Khayyam's Life and Works*, Allahabad, 1941, s. 173–288.

Gerçeği bilemeyiz madem, ne yapsak boş
Ömür boyu kuşku içinde kalmak mı hoş?
Aklın varsa kadehi bırakma elden
Bu karanlıkta ha ayık olmuşsun, ha sarhoş.[160]

Muhtemelen erken dönemde yazdığı rubailerden biri Hayyam'ın içindeki imanın kaybolmadığını göstermekteydi:

Ya Rab bana azap ediyorsun amma
Beni cezalandıracaksın hangi yerde
Senin olduğun yerde yaşanmaz ki
Azap, bilmem olmadığın yer nerde.[161]

Her iki rubainin de özgün olduğu kabul edilirse (ilkinin özgünlüğü sorguya açıktır) Hayyam nasıl konumlandırılacaktır? Kahramanı İbn-i Sina gibi Hayyam da aklın öngördüğünü doğrulamak için ilhama müracaat etmiş olabilirdi. Yine İbn-i Sina gibi dinî inancında sıkıcı din âlimlerine, mezheplerden herhangi birine ya da herhangi bir dogmaya yer olmayabilirdi. Bununla beraber tasavvuf anlayışı, şayet böyle bir durum söz konusuysa, tam olarak Gazalî'yi, İbn-i Sina'yı mürtet ilan etmeye götüren cinstendi.[162] Dahası Hayyam'ın fütursuz bir kuşkuculuk barındıran, varoluşun ve hemen öteden sesi duyulan cehennemin manasız olduğunu iddia eden rubaileri de vardı. Bunları görmezden gelmek Hayyam'a hakkettiği değeri ve önemi vermemek manasına gelecekti.

Tüm bunlara rağmen Hayyam hayatın süratle akıp giden anlarına tutunmuştu. 1859'da yetenekli ve nevi şahsına münhasır bir kişi olan Edward FitzGerald tarafından İngilizceye muhteşem ama hatalı bir şekilde tercüme edilmiş en fazla alıntılanan rubaisinde aklın ve katı dinin kandırmacalarından arınmış bir küçük saadet adası tarif etmektedir. FitzGerald'ın klasikleşmiş tercümesi şöyledir:

A Book of Verses underneath the Bough, (Bir şiir kitabı, altında o ağacın)
A Jug of Wine, a Loaf of Bread–and Thou, (Bir sürahi şarap, bir somun ekmek, bir de sen)

160 Avery ve Heath-Stubbs, *The Ruba'iyat of Omar Khayyam*, no. 108, s. 73.
161 Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origins to the Present*, s. 178.
162 Frank, *Creation and the Cosmic System*, s. 12–21.

Beside me singing in the Wilderness, (Yanımdasın, bu ıssız yerde şarkı söylersin)
Oh, Wilderness were Paradise enow. (İşte bu ıssız yer, bizim cennetimiz olan)[163]

Selçuklu iktidarının çöküş günlerindeki entelektüel maceranın tamamına bir derkenar olabilecek bu rubainin aslına uygun tercümesi şu şekildedir:

Anybody who in this world has half a loaf
And a home in which to live
Is no man's master and no man's slave;
Say to him "Be happy always," for he possesses a world of happiness.
(Yarım somunun var mı? Bir ufak da evin?
Kimselerin kulu kölesi değil misin?
Kimsenin sırtından geçindiğin de yok ya?
Keyfine bak: en hoş dünyası olan sensin.)[164]

163 Edward FitzGerald, *Rubáiyát of Omar Khayyám: A Critical Edition*, ed. Christopher Decker (Charlottesville, 1997), s. 69.

164 Avery ve Heath-Stubbs, *The Ruba'iyat of Omar Khayyam*, no. 179, s. 91.

BÖLÜM 13



MOĞOL ASRI

İktidarla Gelen Kibir: Harezm'in Şahları

1219'un güzünde Cengiz Han ve beraberindeki Moğol ve Uygur Türklerinden oluşan 150.000 kişilik bir ordu umulmadık bir anda bugün Kazakistan'ın güney sınırında kalan, Seyhun Nehri üzerindeki Otrar kentinin yüksek surlarının önünde belirivermişlerdi.[1] Beş ay süren bir kuşatmanın ardından kenti savunanlar, Moğol çemberini kırabilmek için umutsuzca hücuma geçmişlerdi. Sonrasında istilâcılar bütün sivilleri ovanın ortasına toplamışlar ve hepsini kılıçtan geçirmişlerdi. Tahminlere göre ölü sayısı 100.000'di.[2] Sonraki üç senede bu gaddarlık Orta Asya'nın, İran'ın ve Orta Doğu'nun büyük kentlerinin çoğunda ve günümüz Ukrayna ve Rusya sınırlarından geçerek Polonya'ya kadar birçok kentte tekrarlanmıştı (bkz. resim 21). Bazı durumlarda zanaatkârlar bağışlanarak Moğollar için çalışmaya zorlanıyorlardı. Birkaç kadın ve çocuk da köle edilmek üzere hayatta bırakılıyorlardı. Geri kalanlar Moğol askerleri tarafından yok ediliyorlardı. Her bir Moğol askeri belli sayıda insan öldürmekle görevlendirilmişti.

---

1 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 404–5.

2 Moğol istilâsı hakkında bkz., Ala-al-Din Ata-Malik Juvayni, *History of the World Conqueror*, trc. J. A. Boyle (Manchester, 1958). Bu devasa eserin üç ciltlik versiyonu Londra'da 1913-37 seneleri arasında basılmıştır. Moğollar Orta Asya'ya düzenledikleri akınlarla ilgili bir kaynak bırakmamış olsalar da bu akınları anlatan, başkaları tarafından yazılmış eserler vardır: *Secret History of the Mongols*, ed. and trc. Igor de Rachewiltz, 2. baskı (Leiden, 2006). Ayrıca bkz., de Rachewiltz, "The Dating of the Secret History of the Mongols: A Reinterpreta- tion," *Ural-Altaische Jahrbücher* 22 (2008), s. 150–84. Ayrıca bkz., C. Atwood "Informants and Sources for the Secret History of the Mongols," *Mongolian Studies* 24 (2007), s. 27–39.

1219-1222 yılları arasındaki Moğol istilâsının Orta Asya'da bir asırdan fazla süren Moğol idaresinin sebepleri ve sonuçları çokça tartışılmıştır. O dönemde çoğu kimse Cuma mescidinin yerle bir edilip atların Mushafları çiğnemesi karşısında teslim olma tavsiyesinde bulunan Buharalı âlimle mutabıktı. Bu âlim "sessiz olun. Allah'ın kahır rüzgarları esmekte," diyordu.[3] Farklı ülkelerden günümüz araştırmacıları Moğol istilâsını kaçınılmaz ve durdurulamaz bir kasırga olarak görme eğilimindedirler. Bu istilâ Asya'dan gelen son göçebe taşkınıydı. Bizzat Orta Asya'da birçokları bu istilânın bölgenin yere göğe sığdırılamayan altın çağına vurulmuş son darbe olduğu kanaatindedir. Fakat gerek başka ülkelerde gerekse Orta Asya'da olsun, bu hadiseyi bir kıyamet olarak görmeyenler de vardır. Bu kimseler ilk yok edici dalganın ardından Moğolların serbest ticareti beslediklerine (ki Marco Polo da bu durumdan istifade edenler arasındaydı) ve birçok alanda ilmi desteklediklerine işaret etmektedirler. Bu kanaate göre Moğollar modern dünyayı inşa edenler arasındalardı.

Bu genel geçer ve birbirleriyle uyumsuz olan iddialara belli cevaplar vermek gerekir. Bu cevaplar için de Moğol saldırısının hemen öncesinde Orta Asya'da olup bitene yakından bakmaya, bu istilânın sebep ve sonuçlarını ele almaya ve bölgenin Cengiz Han'ın ölümü ile Moğol İmparatorluğu'nun yaklaşık bir asır sonra gelen sonu arasındaki dönemde iktisadî ve kültürel koşullarının nasıl olduğunu değerlendirmeye ihtiyaç vardır. Böylesi bir inceleme yapıldığında şaşırtıcı sonuçlar elde edilecektir.

Hikâye Otrar'da değil 1157'de, son Selçuklu sultanı Sencer'in ölmesiyle başlamıştır. Bu ölümün ardından Orta Asya üç hanedanlık arasında bölüşülmüştür. Afganistan ve Horasan'da Gazneli Mahmut'un torunları 1187'ye kadar varlıklarını sürdürmüşlerdi. Aslına bakılırsa bütün gücü merkezi Afganistan, Gur'da bir başka hanedanlığa kaptırmışlardı. Doğuda göçebe Karahitaylar bugünkü Kırgızistan'ın büyük kısmını, Kazakistan'ın doğusunu ve Sincan'ı ele geçirdikten sonra Karahanlıların eski başkenti Balasagun'a yerleşmişlerdi. Yerel ahalinin çoğunun kanı aralarında şaman, Budist ve Hristiyanlar da olan bu göçebelere ısınmıştı, çünkü dinî yaşantıya müdahale etmiyorlardı. Son olarak, bölgenin kuzeyinin ve ortasının tamamı en genç hanedanlık

3 Rükneddin İmamzade hakkında Cüveynî'nin dediklerini alıntılayan, Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 410.

olan Harezm şahlarının kontrolündeydi. Türkî bir hanedanlık olan Harezm şahları yeniden canlandırdıkları başkentleri Ürgenç'ten idareyi yürütmektelerdi.

Moğol istilâsından hemen önceki yıllarda Harezm şahları bütün rakiplerini yok etmeyi başarmış ve topraklarını İran'ın batısından Hindistan'a kadar genişletmişlerdi. 1215'de zayıflamış olan Abbasi halifeliğinin bile iktidarlarını tanımasını istemişlerdi. Böylece Akdeniz'in doğusunda kalan bütün İslam topraklarını tek bir Orta Asyalı hükümdarın altında toplamış olacaklardı. O sene Harezm şahı İslam âlemindeki en geniş topraklara hükmetmekteydi.[4]

Harezm İktidarında Zihin Dünyası

Seyyah Arap coğrafyacı Yakut Harezm'in başkenti Ürgenç için gördüğü en zengin kentlerden biri olduğunu söylemekteydi.[5] 1017'de Gazneli Mahmut'un saldırmasının ardından Harezm şahları kenti yeniden inşa etmiş ve epeyce genişletmişlerdi ama son Memunî hükümdarlarının sarayındaki zengin kültürel ve entelektüel hayat bir daha geri gelmemişti. Memunîlerinki her şeyden önce paralı askerlerden oluşan bir orduya ve civardaki göçebe aşiretlerle yapılmış çok sayıda anlaşmaya bağlı olarak yürütülen bir asker devletiydi. Eski Samanî ve Selçuklu idareleriyle kültür hayatları, Memunîlerin gözü önünde çürümüşlerdi.[6]

Harezm sarayındaki bir yazar, Semerkantlı Nizamî-i Aruzî Çehar Makale (Dört Makale) isimli kısa eserinde iyi bir hükümdarın zihnî istikrarının şu dört kategorideki âkil insanla mümkün olduğunu söylemekteydi: katipler, şairler, müneccimler ve hekimler.[7] Şairler ve katipler hükümdarı methedebilir ve sözlerini kayda geçirebilirlerdi. Müneccimler hükümdarın harekete geçmesi için en iyi vaktin hangisi olduğuna karar verebilirlerdi. Hekimlerse hükümdarı hastalandığında tedavi edebilirlerdi. Olmazsa olmaz akil insanlar listesinde dikkat çekici biçimde yazarlar, filozoflar, tarihçiler ve bilim adamları yer almamaktaydı.

4 Rahula Sanktrityayana, *History of Central Asia* (Kalkuta, 1964), s. 251; Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 353–69.

5 Alıntılayan, Edgar Knobloch, *Monuments of Central Asia* (Londra, 2001), s. 83.

6 *The Cambridge History of Iran*, Cl. 5, s. 140 vd.; Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 379-80.

7 Arudia-i-Samarqandi, *Chahar Maqala.*

Moğol istilâsından önceki iki asır boyunca Harezm'de saraydan destek alabilmiş bilim adamları arasında en öne çıkanı sarayda hekimlik yapmış ve *Zahîre-i Harzemşahî* (Harezmşahların Erzakı) isimli devasa ansiklopedik eserinde tıbbî bilgileri derlemiş olan Zeynüddin İsmail bin Hasan el-Cürcanî idi (1040-1136).[8] Muhammed İbn-i Zekeriyya el-Râzî ile İbn-i Sina'nın eserlerinin üzerine koyarak ilerleyen Cürcanî özellikle doğrudan hastalarla muhatap olan hekimlerin ihtiyaçlarına ağırlık vermişti. Esaslı ama sıradan bir eser vermişti. Aynı şey Ürgenç'te bulunduğu zaman zarfında, aralarında doğa bilimleriyle beşerî ilimlerin de olduğu yaklaşık elli yedi farklı alanı ele aldığı *Cami'ul Ulûm* (İlimlerin Derlemesi) isimli eserin müellifi Fahreddin el-Râzî için de söylenebilirdi.[9]

Saraydaki edebiyat da sınıfta kalmaktaydı. On ikinci asırda yaşamış olan Belhli şair Reşidüddin el-Ömerî (1114-1177), Ürgenç'teki sarayda oturan şaha, karşılığında cömertçe ödüllendirildiği, donuk methiyeler yazmakta ustalaşmıştı. Düşmanları kel kafalı olmasından ötürü kendisine *vatvat* (yarasa) lakabını takmışlardı. Filozoflara saldırıp din konusunda bağnazca hareket edenleri savunmaktaydı. İçinde duygu ya da edebî zarafetin olmadığı basmakalıp bir tarzı tercih etmişti.[10] Mutezile mensuplarına, İsmailîlere ve ana akım Sünniliğe karşı gelen bütün zümrelere saldıran her şiiri için mükafat almaktaydı. Bu sebeple müthiş servetini engin bilgisine mi yoksa bu gruplara saldırmak için hiçbir fırsatı kaçırmamış olmasına mı borçlu olduğu açık değildir.

Moğol istilâsından önceki bu son dönemin gerçek yenilikçileri Orta Asya boyunca serpişmiş olan birçok mahallî sarayda çalışan zanaatkârlar ve mimarlardı. Selçuklu zamanında Harezm'in çeşitli merkezlerindeki ustalar mavi-beyaz Çin seramiklerinin kendilerine özgü bir şeklini geliştirmişlerdi. Karahitay işgalcileri Çin ile olan ticareti engellediklerinde bu Orta Asya malı seramikler bütün İslam dünyasındaki pazarlara hâkim olmuşlardı. Aynı şekilde mimarlar da meziyetleri için merkeze mecbur olmayan bir alan bulmuşlardı. Ne var ki Harezm şahları döneminde yapılan büyüleyici abidelerin çoğu kısa bir süre sonra Moğol

---

8 M. A. Gaipov, "Dzhurdzhani i ego trud "sokrovishche khorezmshakha," *Sovetsokoe zdravookhranenie* 9 (1978), s. 71–74.

9 Georges C, Anawati, "Fakhr al Din al-Razi," içn. *Encyclopaedia of Islam*, Cl. 2, s. 751–55.

10 Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 200 vd.

istilâcıları tarafından yok edileceklerdi. Ayakta kalanlardan biri Nişabur yakınlarında yer alan Zuzan köyündeki bir medresedir. Fakat bu eserin dış cephesindeki ustalıkla göstergesi olan oymalar Ürgenç'ten alınan destekle değil yerel destekçiler sayesinde yapılabilmişlerdi.[11]

Tasavvuf Rönesansı

Harezmlilerin kıtalara yayılmış olan imparatorluğunun Orta Asyalılara getirdiği bedel neredeyse mütemadiyen savaşta olan bir toplumda yaşamak zorunda kalmaktı. Savaş başka tarafta gerçekleşiyor olsa bile Orta Asyalılar fahiş vergiler ödüyor, zorla orduya alınıyor ve iktisadî aksaklıklarla karşılaşıyorlardı. Bu gidişat üçüncü kuşağa kadar devam edince binlerce insan idareye olan itimatlarını kaybetmişler ve "zihnin içinde hükümdarlıklar" tesis etmeye odaklanmışlardı.[12] İşte bu mutasavvıfların sahneye çıktıkları andı.

Mutasavvıfların uzun zamandır üzerinde durdukları ferdî dindarlık toplumsal düzenlemeler ve daha katı bir çizgide olan Sünnilerin topluma dayatmaya çalıştıkları Şeriat merkezli yaşayışla büsbütün çelişki hâlindeydi. Tasavvuf en fazla Orta Asya'nın kuzey şeridinde yaşayan İslam'a yeni girmiş Türkî halklar arasında yaygındı. Hem göçebelerin ferdiyetçilikleriyle hem geleneksel şaman inançlarıyla hem de Gök Tanrı'ya yaptıkları ibadet tarzıyla uyuşmaktaydı.[13] Moğol istilâsından önceki asırda Orta Asya'nın kuzeyindeki topraklar, tesiri günümüze kadar devam eden İslam anlayışını şekillendirmiş çok sayıda mutasavvıfın ortaya çıkışına şahitlik etmişti.

Bunların arasındaki ilk isim günümüz Kazakistanı'nın güney sınırında ve Çimkent'in doğusunda kalan İspicap (Sayram) kentinden Ahmed Yesevî (1093-1166) idi. Yesevî henüz sekiz yaşındayken bölge halkından Arslan Baba isimli bir aziz kendisini İspicap'a giden yolun kenarında görmüştü. Arslan Baba ilk bakışta bu öksüz çocuğun mucizevî bir şekilde Muhammed Peygamber'den aldığı bir işaretle İslam inancını arındırmak ve canlandırmak üzere vazifelendirildiğini söylemiştir. Yesevî, Arslan

---

11 Sheila Blair, "The Madrasaat Zuzan: Islamic Architecture in Eastern Iran on the Eve of the Mongol Invasion," *Muqarnas* 3 (1985), s. 75–91.

12 Friedrich Heer, *The Medieval World, 1100–1350* (New York, 1962), s. 26.

13 Bu dinî akımlar hakkında bkz., Julian Baldick *Animal and Shaman: Ancient Religions of Central Asia* (Londra, 2000); ayrıca bkz., Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, Cl. 3, s. 111–12.

Baba'dan, ardından da Buhara'nın meşhur mutasavvıflarından feyiz alarak ilahî vazifesi için hazırlanmış olmuştu. Bir somun ekmekle doksan dokuz bin insanı doyurması ve koca bir dağı yürütmesi Yesevî'nin bu ilahî vazifesinin doğruluğuna işaret etmişti.[14]

Kısa bir süre sonra etrafında takipçiler oluşmaya başlamıştı. Böylece bir *tarikat* tesis edilmişti. Hayatını idame ettirmek için tahta kaşıklar yapan Yesevî altmış üç yaşına kadar irşada devam etmişti. Daha sonra Muhammed'in altmış üç yaşında öldüğünü söyleyerek Yesi (bugün Kazakistan'daki Türkistan bölgesinde kalmaktadır) kentinde kendisi için kazdığı, yerin altındaki bir hücreye girmiş ve on sene sonra gelecek olan eceline kadar orada yaşamıştı.

Yesevî'nin mesajının özü açık ve doğrudandı: Allah'ı sevmek ve ferdî ibadet ve tefekkür ile Allah'a ulaşmak. Ana dili olan Türkî bir dilde yazdığı şiirlerde de bu mesajını işlemişti. *Divan-ı Hikmet* isimli bu eserinde içlenerek dünyada zulmün ve kötülüğün galip olmasından yakınıyor ama ilahî iradeyle uyumlu olarak bu durum karşısında yapılabilecek tek şeyin mütevazı ve mütevekkil bir hayat yaşamak olduğunu söylüyordu. Türkî dünyada hâlâ okunan bu mısralar ve Yesevî'nin terk ve özünü arıtma üzerine kurguladığı hayatı göçebeler ile Orta Asya'daki ve Avrasya'nın bozkırlarındaki diğer Türkî halkalar arasında hızla yayılmıştı.[15]

Daha sert bir içe dönüş yaşayan bir başka isim de yine Harezmli olan Necmeddin Kübra (1145-1220) idi. Yaşadığı aziz hayatı bir örnek teşkil etmiş ve sonraki asırda çok sayıda insanı cezbetmişti. Kübra sıradan fanilerin rüyalar ve müşahedeler sayesinde Allah ile doğrudan irtibat kuracaklarına kendisinden önceki herhangi bir Müslümandan daha fazla vurgu yapmaktaydı.[16] Bu öylesine söylenmiş bir laf değildi. Tahsil hayatına memleketi Hive'de ilahiyat talebesi olarak başlayan Kübra çalışmalarını ilerletmek için Orta Doğu'ya gitmiş ve geleneksel İslam anlayışını benimsemişti. Seyahati boyunca sert tartışmalara girmişti. Daha sonra üzerlerinde çokça tartışmaların yaşandığı eserleriyle cesur bir din anlayışı ortaya koymuştu. *Usûl'ül Aşere*'de (Tasavvufta On

14 I. Melikoff, "Ahmad Yesevi and Turkic Popular Islam," *Electronic Journal of Oriental Studies* 6, 8 (2003), s. 1–9. Ayrıca bkz., A. Kaymov, "Literature of the Turkic Peoples," içn. *Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 381.

15 Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, Cl. 1, s. 54 ve 133.

16 Nile Green, "The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam," *Journal of the Royal Asiatic Society* 13, 3 (Kasım 2003), s. 287–313.



Figür 13.1. Ürgenç'te yer alan Necmeddin Kübra ile Sultan Ali'nin türbeleri hâlâ binlerce kişi tarafından ziyaret edilmektedir. ■ Shahina Biznes Seyahat Ltd.

Esas) hem toplumsal düzenin hastalıklarına tedaviler sunmuş hem de inziva, zikir ve tefekkürle gelen ruhî aydınlanmaya vurgu yapmıştır. Gaye anadan yeni doğmuş gibi olmaktı. Bu sebeple dervişleri kendisine "sütanne" manasına gelen bir lakap vermişlerdi.[17] Yaklaşımı için Kur'an kaynaklarını savunmak üzere yolunun dışına çıksa bile[18] tefekkürün ve ibadetin fizikî boyutlarına vurgu yapan Kübra'nın yöntemi Tibet Budizm'i ve hatta yoga ile benzerlikler göstermekteydi.

Yesevî şiirin tasavvufun mesajının merkezinde yer alan derin duygulara hitap eden bir araç olarak nesirden çok daha etkili olduğunu göstermişti. Büyük mutasavvıf şair, Nişaburlu Feridüddin Attar (1145-1221) tasavvuftaki mistisizmi öykücünün müthiş ustalığı ve inceliği ve geniş eserler ortaya koymadaki büyüleyiciliğiyle birleştirmişti.[19] Attar'ın en fazla bilinen eseri *Mantık'üt Tayr*'dır (Kuşların Dili). Bu alegorik eserde kuşlar hep birlikte padişahlarını, Anka kuşunu (Simurg, otuz kuş), yani hakikati aramaktadırlar.[20] Yolculuk meşakkatlidir, zira kuşlar yedi vadiden geçmek zorundadırlar. Hedeflerine kavuşmadan önce talep, aşk, marifet, istiğna (tok gözlülük), tevhid, hayret ve fakr-u fena (yok olma) vadilerinden geçmişlerdir. Sonunda sadece otuz kuş bu yedi cezbedici vadiyi aşabilmiştir. Ancak saraya vardıklarında Anka'nın orada olmadığını görmüşlerdir.

17 Najm al-Dīn Dāya, "The Wetnurse," *The Path of God's Bondsmen: From Origin to Return* (North Haledon, 1980).

18 Green, "The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam," s. 287vd.

19 Attar hakkında bkz., Hellmut Ritter, "PhilologikaX: Faradaddin Attar," *Islam* 25 (1919), s. 134–73, ve F. Meier, "Der Geistmensch bei dem persischen Dichter Attar," *Eranos-Jahrbuch* 13 (1945), s. 286 vd.

20 Farid ud-Din Attar, *The Conference of the Birds*, trc. Afkham Darbandi ve Dick Davis (Londra, 1984).

Ardından kendilerinin bizzat Simurg (otuz kuş) olduklarını fark etmişlerdir. Arzuladıkları dışarıda değil bizzat, şuur hâlinde, kendi içlerindedir. Tüm dünyayı dolanmışlar ve sonunda kendilerini bulmuşlardır.[21]

Şiirin sadece ana başlıklarına bile bakıldığında esere heyecanın ve cezbenin hâkim olduğu görülebilmektedir. Söylendiğine göre Attar eseri yazarken cezbeye tutulmuştu. Eserdeki mesaj Tolstoy'un *Tanrı'nın Egemenliği İçinizdedir*'dekiyle benzeşmektedir. Sanki bir dervişin *Pilgrim's Progress*'dekine (Çarmıh Yolcusu) benzer bir serüvenidir. Çoğu kimse Attar'ın eserinde kapsamlı bir panteizmin (vahdet-i vücudun) göze çarptığını belirtmiştir. Bu pekâlâ doğru bir tespittir. Allah'ı ararken Attar İslam'ın Allah'ın tekliğine yaptığı vurguyu pek umursamamıştır. Anlaşılmaktadır ki bu teklik aslında teslimiyet, İslam'ın özü ve ebedîlik sayesinde çoğulluk ile aynıdır, zira Allah ölümsüzlüğün de ötesindedir. Bir bölümde Attar "mumun ışığının hakikatini öğrenmek" isteyen bir pervaneyi anlatmaktadır:[22]

> Derken başka bir pervane kalktı, sarhoş sarhoş ayaklarını vurarak ateşe atıldı.
> Canından el çekti; ateşe daldı, kendisini güzelce bir yok etti.
> Ateş pervaneyi tepeden tırnağa kadar sardı. Bütün azası ateş kesildi, kıpkızıl oldu.
> Diğerlerini kınayan pervane, uzaktan mumun bu pervaneyi nurlandırıp kendi rengine boyadığını görünce,
> Dedi ki: "İşte ancak o pervane işe girişti. Kim ne bilir? Mumdan yalnız onun haberi var!"
> Herkesin içinde hakikatten haberdar olan, ancak her şeyden bihaber olmakla beraber, eseri de kalmayan kişidir.
> Candan da, cisimden de bihaber olmadıkça, nasıl olur da canandan haberdar olursun?
> Kim sana bir kıl ucu kadar nişane gösterirse, canının bile kanını dökmeye yüzlerce ferman arz etmiş demektir.
> Bir an bile bu makama mahrem olan yoktur; kimse bu makama giremez![23]

---

21 Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, s. 513.

22 Kitapta yer alan Attar'a ait metinlerde Abdülbaki Gölpınarlı'nın tercümesi esas alınmıştır. (ç.n.)

23 Attar, *The Conference of the Birds*, s. 206.

Attar sanatsal başarısı noktasında hiç de mütevazı değildi. Kur'an'ın Muhammed için "hatem'ül Enbiya" (Peygamberlerin sonuncusu) demesi gibi Attar da kendisi için "hatem'ül şuara" (şairlerin sonuncusu) demekteydi. Attar hem tasavvufla hem de sanatıyla daha sonraki yıllarda tanışmıştı. Zengin bir eczacıydı. Nişabur'da ailesinden miras kalmış, kendisinin yönettiği ve otuz çalışanının olduğu bir eczanesi (aktarı) vardı. Attar lakabı kendisine bir parfüm ve ilaç olan Güllerin Attarı'na nispetle verilmiştir. Bilinmeyen bir sebeple tıbba ve bilime olan tüm ilgisini kaybetmiş ve Orta Asyalı entelektüellerin üç asırdan beridir beslendikleri Aristocu araştırma geleneğine sırtını dönmüştü. Gazalî ile Attar arasında doğrudan bir bağ vardır. Her ikisi de çalışarak ilim elde edebileceğini reddetmekte ve mantık, bilim, ilahiyat ya da örgütlü dinin herhangi bir şekline ihtiyaç duymaksızın Allah'ın bilinebileceğini kabul etmektelerdi.[24] Attar aklın ifratı olarak gördüğü her şeye karşı şiddetli tepki gösteriyor ve kişinin siyasî ve ilmî olarak çalkantı içinde olan bir dünyadan kendisini kurtarması gerektiği çağrısında bulunuyordu.

Yesevî, Kübra ve Attar Orta Asya'yı bir ilham madenine çevirmişlerdi. Arkalarında bir arayış içinde olan milyonlarca insan vardı, fakat bunlar bilimin, beşerî ilimlerin, devletin ya da örgütlü dinin sunduklarını istemiyorlardı. İnsanlar bunu fark ettikçe bölge mutasavvıfların gözdesi hâline gelmişti. Bazı yerlerde ahaliden olan dine yeni girmiş kimseler halkın nazarında şeyhlerinden daha üstün tutulmaktalardı. Suriyeli bir mutasavvıfa müntesip olan Semerkantlı Şeyh Zeynüddin Baba dikkat çekici hayatı ve devasa türbesiyle bunun bir örneğidir.

Moğol istilâsı zamanında tasavvuf Orta Asya'daki en kuvvetli fikir hareketi hâline gelmişti. Tanrı ile mistik bir birleşme sayesinde acıdan ve yeisten ferdî kurtuluş vaad eden tasavvuf toplumun tamamı değil ama fertler için hayatın zorluklarıyla nasıl başa çıkılacağına dair formüller sunmaktaydı. Böylece tüm sınıflara hitap etmekteydi. Cengiz Han'ın orduları Orta Asya'ya ulaştığında Yesevî, Kübra ve diğer tasavvuf önderlerinin kurtuluş tasavvurları belliydi. Takipçileri de bu tasavvurun örgütlenme ve sistemleştirme sürecini başlatmışlardı. Bu yolda ilerleyenlerin ve bu yolu takip edenlerin sayısı hızla artmaktaydı.[25]

---

24 Ghazali, "Treatise on Direct Knowledge from God," *al-Risala al-Laduniyya*.

25 Devin A. de Weese,"Islamization in the Mongol Empire," içn. *The Cambridge History of Inner Asia: The Chinggisid Age*, ed. Nicola Di Cosmo, Allen J. Frank, ve

Rasyonalist ya da verili hükümlerin dışına çıkmayan din âlimleri tarafından yeni bir karşı hareket başlatılıp başlatılmadığı bilinmemektedir. Kaldı ki böyle bir hareket ortaya çıkmışsa da zaman müsait değildi, çünkü Moğol istilâsı bölgeyi büyük bir kaosun içine sürüklemişti.

Felaketi Çağırmak

1210 senesinde Harezm şahı Kutbüddin Muhammed kendisine ziyadesiyle güvenmekteydi. Pek zorlanmadan, talihinin de yaver gitmesiyle Orta Asya'yı, Afganistan'ı, İran'ı ve Hindistan'ın belli bölgelerini ele geçirmişti. Şayet Karahitaylar doğuda kendisine set çekmiş olmasalar başkenti Ürgenç'ten Çin'in kuzeyine uzanan ticaret hattını da canlandıracaktı.[26] Fakat o sene ne olduğu anlaşılamayan bir hadise cereyan etmişti. Bölgede yapılan ilk tahkikatta, o güne kadar hiç bilinmeyen yeni bir göçebe gücün Sincan'daki Tanrı Dağları'nı aşarak Karahitaylar'ın başkenti olan Balasagun'da hâkimiyet kurdukları görülmüştü.[27] Vergi yükünün altında ezilen bazı Müslüman ahali Moğolları ilk başta kurtarıcı olarak görmüştü.[28] Daha sonra, bilinmeyen sebeplerle, istilâcılar yeniden Çin'e yönelmişlerdi. Doğuya giden yol bir anda Kutbüddin'e açılmış olmuştu. Peki bu yeni istilâcılar da kimdi?

Önceki yirmi yılda inanılmaz yeteneklere sahip olan Cengiz Han isimli bir teşkilatçı ve stratejist, Asya'nın kuzeyindeki dağınık Moğol kabilelerini kendi kontrolü altında toplamayı başarmıştı. Bölgede oluşmuş iktidar boşluğu Cengiz'in işini kolaylaştırmıştı. Kendisi de hiç vakit kaybetmeden bu boşluğu doldurmuştu.[29] 1206'da Moğol soyluları tarafından kendisine taç giydirilmesi ve Moğolistan'da havanın yem olarak kullanılan otları yok edecek kadar soğuması[30] üzerine Cengiz gözünü güneye, yani Çin'e dikmişti. Yapılan ilk akın Çin'in zayıflığını açığa çıkartmıştı. Daha sonra Cengiz Han Karahitayların üzerine

---

Peter B. Golden (Cambridge, 2009), s. 120–34; aksi bir görüş için bkz., Jürgen Paul, "Islamizing Sufis in Pre-Mongol Central Asia," içn. *Islamization de l'Asie Centrale, ed. Étienne de La Vaissière* (Paris, 2008), s. 297–317.

26 Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, Cl. 1 s. 114–18.

27 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 402.

28 J. J. Saunders, *The History of the Mongol Conquests* (Philadelphia, 1972), s. 55.

29 Owen Lattimore, "The Geography of Ghingis Khan," *Geographical Journal* 129, 1 (1963), s. 6–7.

30 Morris Rossabi, *Khubilai Khan: His Life and Times* (Berkeley, 1988), s. 4.

yürümek için geri çekilmişti. Çin'deki huzursuzluktan ötürü Tanrı Dağları'na henüz ayak basmışken bölgeden ayrılmak zorunda kalmıştı ama Orta Asya'da umutla korkunun karışımı bir ruh hâli oluşmasına sebep olmuştu. 1215'de Pekin'i ele geçirmişti (bkz. resim 22).

Cengiz Han göçebelerin asırlardır yaptığını yapıyordu. Yerleşik topluluklara sert bir darbe vuruyor, ardından haraca bağlayarak geri çekiliyordu. Ayrıca daha önce başarılı olduğu görülmüş olan onlu, yüzlü ve binli teşkilatlanma sistemini kullanıyordu.[31] Diğer açılardan bakıldığındaysa sıradan bir göçebe olmadığı görülmektedir. Kuvvetleri üzerinde çok sert bir disiplin uyguluyor ve emirlerinin dışına çıkılmasına asla müsaade etmiyordu. Etkili bir idare için yazılı haberleşmenin esas olduğunu gören Cengiz Han Türkî Uygurların alfabesini benimsemişti. Önceki göçebe savaşçılardan farklı olarak Moğolistan'daki Orhun Nehri vadisinde yer alan Karakurum'u sabit başkenti yapmak istiyordu.[32] Üstelik çok erken bir zamanda para basmanın önemini de kavramıştı. Ele geçirdiği bölgelerde tek bir para birimi olacak ama bunların üretimi yerelde olacaktı.[33]

Hem fırsatı gören hem de tehlikeyi sezen Kutbüddin Muhammed tacirlerden oluşan bir heyet göndererek bu hızla yükselen Moğol hükümdarı ile görüşmek istediğini bildirmişti. Cengiz Han grubu dostane bir tavırla karşılamış, hatta Harezm şahını batının hükümdarı olarak kabul ettiğini ama kendisinin de doğunun hükümdarı olduğunu belirtmişti. Gayet güzel bir ortam vardı. Tacirler Cengiz'e mallarını göstermişlerdi. Fakat akılsızca davranarak bu mallara hakkettiklerinden çok daha yüksek fiyatlar biçmişlerdi. Cengiz sakin bir şekilde Moğolların daha önce lüks mallarla hiç tanışmamış olup fiyatları bilmediklerini mi düşündüklerini sormuştu. Bunun üzerine bu Müslüman tacirler

31 H. Göckenjan, "Zur Stammesstruktur und Heeresorganization altaischer Völker. Das Dezimalsystem," içn. *Europa Slavica-Europa Orientalis. Festschrift für Herbert Ludat zum* 70. Geburtstag, ed. K-D Grothusen ve K. Zernack (Berlin, 1980), s. 51–86.

32 Cengiz Han'ın yazılı töre koyduğu fikrinin aksi için bkz., D. O. Morgan, "The Great Yasa of Chingis Khan and Mongol Law in the Ilkhanate," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49, 1 (1986), s. 163–76; bu kanaatin savunan bir yazı için bkz., Ratchnevsky, *Genghis Khan, His Life and Legacy*, trc. T. N. Haining (Oxford, 1992).

33 Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, Cl. 1, s. 130.

malları hediye olarak vermek istemişlerse de Cengiz istedikleri fiyatı ödeme hususunda ısrarcı davranmıştı.[34]

1218'in yazında Cengiz Han da Orta Asya'ya bir Moğol heyeti göndermişti. Heyette yer alan yetkililer ve tacirler ele geçirilmiş olan Sincan'ın Müslüman topluluklarından seçilmişlerdi. Beş yüz develik bir kervan Buhara'ya barışçıl bir ziyaret düzenlemiş ve ticaret yapılmıştı, fakat dönerken Otrar'da durulduğunda Harezm hükümetinin mahallî idarecisi kervandakileri ajanlıkla suçlamıştı. Derhal yetkililerin kellesini vurdurmuş, tacirleri de öldürtmüştü.

Bu işi yapan İnalçuk isimli yetkili civarda yaşayan göçebe kabile, Kıpçaklardandı. Ürgenç'teki hükümdarlar bu kabileden çok sayıda yetenekli idareci çıkartmışlardı. Kutbüddin Muhammed İnalçuk'a tacirlerin mallarına el konulmasını emretmişti ama öldürülmelerini söylememişti. Berbat bir hareketti. Hayatta kalmayı başaran tek kişi bir deve seyisiydi. Moğol merkezine neler yaşandığını bildirmişti. Haberleri duyan Cengiz Han ilk başta beklenmedik biçimde ölçülü davranmış, Kutbüddin'den Otrar'daki idareciyi kendisine teslim etmesini istemişti.[35] Harezm'in inatçı şahı bu talebi geri çevirince Cengiz Han bu durumu savaş sebebi saymıştı. Nitekim öyleydi.[36] 1218'in Eylül ayında Moğollardan ve Uygur Türklerinden oluşan 150.000 kişilik ordusuyla Tanrı Dağları'nı geçerek Otrar'ı ele geçirmişti. Kent sakinlerinin çoğunu kılıçtan geçirmişti. Aç gözlü İnalçuk'u da boğazına eritilmiş gümüş akıtarak öldürmüştü.

Sabır ile katışıksız vahşetin bu ilginç karışımına Cengiz Han'ın Orta Asya'daki bütün akınlarında rastlanılacaktı. Doğudaki Uygurların teslim olması üzerine Cengiz Han kentlerine dokunmamıştı. Aynı şey birçok Orta Asya kent ve kasabasında da yaşanmıştı. Fakat direniş, daha da kötüsü teslim olmaktan caymak bütün nüfusun Cengiz'in güçleri tarafından yok edilmesi manasına gelmekteydi.

Moğol İntikamı

Otrar'ı yerle bir ettikten sonra Moğol güçleri Buhara'ya yönelmişlerdi. Kaleye sığınan yerel birlikler sert bir şekilde karşı koymaya

34 Juvaini, *History of the World Conqueror*, s. 77–78; Sanktrityayana, *History of Central Asia*, s. 247; Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 403–4.

35 Juvaini, *The History of the World-Conqueror*, s. 135.

36 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 398.



Figür 13.2. Cengiz Han bir minberde vaaz verirken resmedilmiştir. Bunun doğru olması zordur ama Cengiz Han'ın akınları Orta Asyalılara acı bir ders vermiştir. ■ Serik Primbetov, *Atlas Turan* (Almatı, 2008). Serik Primbetov'un izniyle.

çalışmışlardı. Bu durumda Moğolların intikamı herkesi öldürmek ve şehri mahvetmek olacaktı. Otuz bin mülteci yakınlardaki bir kasabaya ulaşmaya çalışırken yakalanmış ve hemen orada öldürülmüşlerdi.[37] Aynı şey Semerkant'ta da yaşanmıştı. Moğollar her zaman yaptıkları gibi zanaatkârları Moğolistan'a göndermek ve kadınlarla çocukların bir kısmını köleleştirmek üzere hayatta bırakmışlardı. Yine de bazı din âlimleri teslim olduklarını söyleyerek birkaç camiyi yıkılmaktan kurtarabilmişlerdi.

Çeşitli Moğol ordularının Orta Asya ve Afganistan'da izlediği güzergâhların tercih sebebi sundukları ganimetler değildi. Ordular Kutbüddin ve oğlu Celaleddin'in peşindelerdi. Asıl ordudan kaçan Kutbüddin Hazar'da bir adaya gitmişti. Burada öylesine bir sefalet içinde ölmüştü ki kefene bile sarılmadan gömülmüştü. Cengiz Celaleddin'i Afganistan'dan İndus Vadisi'ndeki Multan'a kadar bizzat takip etmişti. Burada Harezm tahtının varisi yeniden kaçmaya başlamadan önce

37 Juvaini, *The History of the World-Conqueror*, s. 127–29 ve 135; Vambery, *History of Bukhara*, s. 123.

Moğolları yenmişti.[38] Moğol istilâsını doğudan gelen vazgeçilmez bir kasırga olarak değerlendiren görüşün aksine akınların bu kısmı, istilânın Harezm şahını, oğlunu ve bu tahta sadık kalanları, tasarlanmış bir cezalandırma teşebbüsü olarak başladığını göstermektedir.[39]

Bu iki liderden intikam almak isteyen Moğollar kısa süre içinde Orta Asyalıların savaşa hazır olduklarını ve teslim olsalar bile bunu daha sonra saldırmak üzere yaptıklarını fark etmişlerdi. Bölgenin hem İranî hem de Türkî halkları atalarının beş asır önce Arap istilâsıyla karşılaştıklarında takındıkları tavrı hatırlamaktalardı. Moğolların cevabı bir imha savaşı yürütmek olmuştu. Bu imha savaşı Hucend, Tirmiz, Nisa, Gur, Belh, Bamiyan, Nişabur, Tus, Herat, Merv ve Ürgenç'te zirvesine ulaşmıştı.[40] Oklar yağmur gibi yağıyordu, kanatlardan taarruz ediliyordu ve açık alana sahte ricatlar yapılıyordu ve mancınıklarla neft yağı kullanılıyordu. O dönemde yaşamış biri "av sonrasındaki vahşi hayvanlar gibilerdi," demekteydi.[41]

Tirmiz ve Hucend'in ikisi de direnmiş, ikisi de yerle bir edilmişlerdi. Tirmiz'de bir kadın yuttuğu mücevherin aynısından bulup getireceğini söyleyerek bağışlanması için yalvarmaktaydı. Ama mücevheri almak için karnını yarmışlardı. Belh ve Merv'deki kent idarecileri teslim olmuş gibi yapmışlardı. Fakat yeniden savaşmaya başlayınca kentler yok edilmişti.[42] Merv'de yok edilmesinden önce berbat şeyler olmaktaydı. Örneğin mahallî bir "şeyhülislam" kentin şerefini hiçe sayan bir teslim mektubu yazmıştı. Bu mektup kent sakinleri tarafından ele geçirilmişti. Yerel idareciler yeni gelenlerden makam kapabilmek için teslim olmanın pazarlığını yapıyorlardı. Son darbe vurulmadan hemen önce içkili kutlamalar düzenleniyordu.[43] Aynı esnada Nişabur'da çaresiz kalan mahallî idareciler farklı stratejilere başvurmuşlardı. Önce

---

38 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 439–40. Celaleddin'in çalkantılı yaşamı için bkz., *Shikhab ad-din Mukhammad an-Nasavi. Sirat as-Sultan Dzhalil ad-din Mankburny*, trc. A. N. Buniiatov (Moskova, 1996).

39 Douglas S. Benson, *The Mongol Campaign in Asia* (Chicago, 1991), s. 145; Saunders, *The History of the Mongol Conquests*, s. 140 vd.

40 Juvaini, *The History of the World-Conqueror*, s. 120 vd.; Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 429-33.

41 Juvaini, *The History of the World-Conqueror*, s. 127; Wittfogel, *Oriental Despotism*, s. 30.

42 Juvaini, *The History of the World-Conqueror*, s. 133-34.

43 Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, Cl. 1, s. 127 vd.

kenti sağlama almışlar, ardından taktik icabı teslim olmuşlar, sonra savaşa girmişler (bu esnada bir Moğol kumandanı öldürmüşler) ve son olarak yine teslim olmuşlardı. Moğollar hemen civarındaki Tus'tan teslim olmasını istemişler ama ahaliden biri ortalığı karıştırarak halkı galeyana getirmişti. Bunun üzerine Moğollara alaylı bir cevap gönderilmişti. Sonuç ise bütün nüfusun kılıçtan geçirilmesi olmuştu.[44]

Saldırıların ardından taş üstünde taş kalmıyordu. Çinli bir Taoist keşiş bir yıl sonra Belh'e geldiğinde kentte hiçbir canlının kalmadığını söylemekteydi. "Sokakta duyulan tek ses köpek havlamalarıydı," demekteydi.[45] Nişabur'da Moğol kuvvetleri kentten ayrılmadan önce kellelerden iki kule dikmişlerdi. Biri erkeklerin diğeri de kadınların kesilmiş kafalarından oluşmaktaydı. Muzaffer kumandan kentin yok edilmesini istemişti. Öyle ki "üzerinde saban sürülecek" hâle gelmeliydi. Bu sefer kedi ve köpekler bile kılıçtan geçirilmişlerdi. Ürgenç'te sadece iki bina ayakta kalmıştı. Sadece birkaç hafta önce zengin ve büyük bir metropol olan bu kent şimdi "çakalların gezindiği, baykuşların ve çaylakların uğradığı" bir yere dönmüştü. Belh, Merv ve diğer yerlerde birkaç bin kişi harabelerin arasına saklanarak hayatta kalabilmişti ama sağ kalan olup olmadığını kontrol etmek üzere gönderilen Moğol birlikleri tarafından onlar da öldürülmüşlerdi. Herat'ta (hepsinin ismi yerel bir tarihçi tarafından özenle kaydedilmiş olan) on altı kişi, yakınlardaki bir dağın tepesine kaçarak kurtulabilmişti. Geri döndüklerinde ne giyecek ne de yiyecek bulabilmişlerdi. Bunun üzerine ölülerin etlerini yemeye başlamışlardı. Köle olarak alınan ya da başka tarafa gönderilen birkaç kişi haricinde kalanların hepsi katledilmişlerdi.[46]

Bu çok sayıdaki direniş çabaları askerî hünerlerine olan güvenlerine mi yoksa teslim olmanın dahi yok edilme ve öldürülmeden kendilerini kurtaramayacağına olan inanıştan mı kaynaklanıyordu? Buhara'nın kuzeyindeki Nur, Özbekistan'ın güneyindeki Karşı gibi birçok kent ve kasaba teslim olmayı tercih edip hayatta kalmayı başarmışlardı. Teslim

44 Juvaini, *The History of the World-Conqueror*, s. 173. Son zamanlarda bazı araştırmacılar Cüveynî'nin bir kaynak olup olamayacağını sorgulamışlar ve hatta Moğolların Merv ya da Nişabur'u talan etmediklerini iddia etmişlerdir. Bu iddialar için bkz., George Lane, *Ghengis Khan and Mongol Rule* (Westport, 2004).

45 John Andrew Boyle, *The Mongol World Empire, 1206–1370* (Londra, 1977), s. 617.

46 Juvaini, *The History of the World-Conqueror*, s. 176 ve 127.

olmalarının ardından Moğolların koydukları vergilerin genellikle adil olduğu düşünülmekteydi. Birçoğu teslim olmuştu, zira Harezmliler tarafından o kadar çok sömürülmüşler ve aşağılanmışlardı ki Moğolların daha kötü olabileceklerine ihtimal vermiyorlardı.[47] Moğolların hizmetine girdiğini saklamayan Horasanlı tarihçi Cüveynî istisnasız bir şekilde Cengiz Han'ın teslim olan kentlere dokunmadığını belirtmekteydi. Cengiz Han için "yolunun üzerindeki kentlerden teslim olanları rahat bırakırdı," demekteydi.[48] Fakat diğer kentlerin korkunç sonlarından bahseden raporlar Cüveynî'nin dediklerinden şüphe edenleri hiçbir koşul ileri sürmeksizin teslim olanların bile canlarını kurtaramadıklarını düşündürtmekteydi. Orta Asyalıların savaşmaları için çok fazla saik vardı. Derin umutsuzluk da bunların arasındaydı.

Aynı Arapların yaptığı gibi Moğollar da başarılı bir şekilde Orta Asyalıların birbirleriyle olan anlaşmazlıklarından yararlanmayı bilmişlerdi. Fakat Araplardan farklı olarak Moğollar birlik içinde kalmışlardı. En azından liderleri Cengiz Han'ın ölümüne kadar bu birlikleri devam etmişti. On binlerce Orta Asyalı zorla Moğol ordusuna alınmıştı. Kendi soydaşlarına saldırmaya mecbur edilmişlerdi. Merv ile ticarette uzun süre rekabet etmiş olan Serahs sakinleri teslim olduktan sonra Moğol ordusuna katılarak başkentin çevresindeki insanlara karşı uyguladıkları zulümde Moğolları geçmişlerdi.[49] Sadece Merv'de on bin civarındaki Oğuz Türkü zorla kente girerek geri püskürtülünceye kadar ağır zarar vermişlerdi. Ardından Moğollarla ortak bir dava gütmek amacıyla Türkler surun dışında kamp kurmuşlardı. Fakat bu sefer Moğollar Türklere rollerini kaptırmamışlar ve hepsini katletmişlerdi.[50]

Buna karşılık kentlerini savunanların cesaretlerinden ve kahramanlıklarından bahsetmek mümkündür. Otrar'ın talihsiz idarecisi İnalçuk aptalca bir hareketle bütün bu çatışmaları başlatmıştı ama kılıcı elinden düşünceye kadar savaşmıştı. Hatta daha sonra yakalanıncaya kadar kentin kadınlarının verdiği tuğlaları Moğollara atmıştı.[51] Günümüz Tacikistanı'nda kalan, Seyhun Nehri üzerindeki Hucend'de yerel sarayın

---

47 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 408 ve 341.

48 Juvaini, *The History of the World-Conqueror*, s. 98 vd.

49 Boyle, *The Mongol World Empire, 1206–1370*, s. 618.

50 Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, Cl. 1, s. 122–27.

51 Vambery, *History of Bukhara*, s. 123.

mensupları zırhlı teknelerle kaçmayı başarmışlardı. Bu tekneler aynı zamanda Moğolların mancınıklarla attıkları neftlere de dayanıklılardı. Derviş kılığında Suriye'ye ulaşmayı başarmışlardı.[52] Celaleddin'in peşindeki Cengiz Han daha sonra atını bir tepeden nehre sürerek kendisinin de böyle bir oğula sahip olmakla övüneceğini kabul etmişti. Hepsi bir yana teslim olmak yerine savaşmayı tercih eden kentlerin sayısı Orta Asya'nın savunucularının kararlığını göstermekteydi.

Pekin'de Pekişme

Cengiz Han'ın 1219-1221 seneleri arasındaki hücumları Orta Asya'nın, Afganistan'ın ve İran'ın tamamını Moğol idaresi altına sokmuştu. 1227'deki ölümü göçebe topluluklarda alışılageldik biçimde haleflik rekabetine yol açmış olabilirdi ama Cengiz tedbirini alarak Ögeday'ı halefi ilan etmişti. Yine de Moğolların batıdaki fetihlerini yeniden devam ettirmeleri için on sene geçmesi gerekecekti. Bu sefer bugün Ukrayna, Rusya ve Polonya sınırlarından kalan yerlere göz dikeceklerdi. Fakat karşılarında haleflik sorunları vardı.

Sonunda, 1255 yılında, yeni hükümdar kardeşi Hülagu'ya İran ile Akdeniz arasındaki bütün Müslüman güçleri yok etmesi görevini vermişti. Kalabalık bir ordu toplayan Hülagu Bağdat'ı yağmalamış, halifeyi esir almış, daha sonra idam etmişti. Ardından Suriye'yi de ele geçirmişti. Fakat taht mücadelesinde yer alabilmek için alelacele Moğolistan'a dönmüştü. Arkasında bıraktığı Uygur kumandan 1260 senesinde Ayn Calut savaşında Memluklere feci şekilde mağlup olmuştu.[53] Bu esnada Moğolistan'daki çekişmeli seçim sürecinin sonunda Cengiz'in torunlarından Kubilay han ilan edilmişti.[54]

Kubilay Han'ın Çin'in güneyini fethetmesi tüm hesapları ve doğudaki Moğol devletini kökünden değiştirecekti. Kubilay Çin'deki bölgeleri elinde tutmaya yoğunlaşmıştı. Bunu yapmak için Pekin'in yakınlarında dikdörtgen şeklinde Ta-Tu (Büyük Kent) isimli yeni bir başkent kurmuş ve yeni bir idare sistemi getirmişti.[55] Kubilay'ın doğuya daha

52 Juvaini, *The History of the World-Conqueror*, s. 91-94.

53 Reuven Amitai, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War, 1260–1281* (Cambridge, 1995), özellikle s. 214–35.

54 Rossabi, *Khubilai Khan: His Life and Times*, s. 53.

55 A.g.e., s. 131 vd.

fazla önem verdiğinin diğer göstergeleri Kore'ye saldırmış ve 1274 ile 1281'de Japonya'yı denizden fethetmek için harekete geçmiş olmasıydı. Bu çabası "ilahî bir rüzgarın" esmesiyle ya da bir kamikazenin ortaya çıkıp Moğol donanmasını yok etmesiyle sonuçsuz kalmıştı.[56] Kubilay Han bu işlerle uğraşırken İran ve Rusya'daki Moğol hükümdarları çok farklı çıkarların peşinde koşmaktalardı. Hülagu ve halefleri İran'da Tebriz ve Sultaniye'yi başkent yaparak İlhanlılar devletinin temellerini atmışlardı. Bölgeye uyum sağlama sürecinin bir parçası olarak Hülagu'nun halefleri Müslüman olmuşlardı. Rusya'nın güneyindeki Altın Ordu devletinin kurucusu olan Moğollar Avrupa'nın ortalarına doğru ilerlemek istemişlerdi ama Macaristan'da durdurulmuşlardı. Daha sonra yeni bir bölge devleti inşa etmek yerine geniş alana yayılmış olan boyundurukları altındakilerden vergi toplama yoluna gitmişlerdi.

Moğol gücünün merkezîliği dağılmıştı. Bu esnada Orta Asya'da kendi yoluna bakmıştı, fakat ortaya çıkan sonuçlar Çin ya da İran'a göre pek iç açıcı değildi. Netice itibariyle bölge bir buçuk asır boyunca acınası bir hâlde kalmıştı. Bu esnada Moğol İmparatorluğu'nun Çin ve İran'da kalan kısımlarında önemli gelişmeler yaşanmaktaydı. Bu atalet döneminin ardından gelen Timur'un askeriyeye ve kent yaşamına dönük teşebbüsleri bile Orta Asya'yı sürdürülebilir bir kalkınma yoluna yeniden sokamamıştı.

Olayların bu talihsiz gidişatını anlamak için öncelikle Moğol iktidarının iki başarı hikâyesine göz atmak gerekir. Moğol idaresi altındaki Çin ve İran'da ilerleme kaydedilmesinin sebebi büyük ölçüde bu ülkelerdeki yeni idarecilerin mahallî kültürü benimsemiş olmalarıydı. Bu sayede birçok alanda beceri ve uzmanlık kazanabilmişlerdi. Orta Asya'daki Moğol iktidarının geriye götüren bir yapıda olmasının nedeni de yerleşik hayata geçip kent medeniyetine adapte olmayı başaramamış ya da reddetmiş olmasıydı.

Çin'deki Moğollar acil ihtiyaçtan ötürü bölgedeki hayatla doğrudan ve derinlemesine irtibat kurmuşlardı. Göçebeler olarak Çin'in yeni Moğol hükümdarları başkalarının idarî meziyetlerine güvenmek

56 Stephen Turnbull, *The Mongol Invasions of Japan, 1274 and 1281* (Oxford, 2010). Kubilay Han'ın gemilerinin bulunmasıyla ilgili bkz., "Divers Find Thirteenth Century Wreck from Kublai Khan's Invasion Fleet That Was Destroyed by a "Divine" Typhoon," *Daily Mail*, 26 Ekim, 2011.

zorunda olduklarının farkındalardı. Çinlilerin sadakatine bel bağlayamadıkları için en başından itibaren çoğu Nasturi Hristiyan ya da Orta Asyalı Müslüman olan Türkî Uygurların yardımına başvurmuşlardı.

Müslüman olanlara gösterilebilecek en iyi örneklerden biri Cengiz'e teslim olup bölge idarecisi olmuş olan Buhara'nın soylularından, Seyyid Accay Şemseddin'di. Yükselişi sersemleticiydi. En önemli bölgelerden Yünnan'a vali tayin edilmesiyle finali gerçekleştirmişti.[57] Kubilay Han vezirliğe yine bir Orta Asyalıyı getirmişti. Sadece "Ahmed" ismiyle hatırlanan ve Taşkent'in civarındaki bir bölgeden olduğu bilinen bu maharetli idareci kısa süre içinde Çin'deki Moğol devletinin bütün vergi ve malî aygıtının kontrolünü ele geçirmişti. Daha sonra da oğlunu yerine geçirebilmek için mücadele vermişti. Selçuklulardaki Nizamülmülk'e benzer bir şekilde yirmi sene boyunca imparatorluğun fiilî idarecisi olmuştu, fakat Nizamülmülk'ünkü gibi dinî bir ajandası yoktu. Ahmed Çin'deki devlet üzerinde öyle bir kontrol tesis etmişti ki Marco Polo bu Taşkentli tacirin hana büyü yaptığını düşünmüştü. Yolsuzluklarına ve zamparalıklarına hiç hoş gözle bakmayan öfkeli Çinli rakipleri Ahmed'in "en rezil üç vezirden" biri olduğunu söylüyorlardı. Sonunda Ahmed'i öldürtmüşlerdi.[58]

Bu danışmaların sayesinde ya da bu danışmanlara rağmen, Kubilay Han etkili bir idare ve vergi sistemi getirebilmeyi başarmıştı. Uygurca ile Çincenin kullanıldığı bu sistem yıllarca devam etmişti. Bir o kadar önemli nokta da Kubilay Han'ın Karahitayların akınlarından beridir kullanılamayan doğu-batı kervan güzergâhını yeniden canlandırmış olmasıydı. Ticaretin canlanmasıyla birçok Çin kenti zenginleşmişti. Kubilay'ın saltanatının on beşinci senesinde Pekin'i ziyaret eden Marco Polo Moğolların önayak olduğu bu ticarî patlamadan istifade etmek isteyen binlerce tacirden sadece biriydi. Orta Asya ele geçirilirken esir edilmiş birçok Müslüman mimar ve zanaatkâra Çin'in birçok yerinde Moğol idare merkezlerinin inşası ve süslenmesi görevi verilmişti.

Moğol Çini'nde Orta Asya Kültürü

Yerleşik kent hayatını kabul etmesinin ardından Kubilay Han'ın Orta Asya meziyetlerine olan ihtiyacı daha da görünür olmuştu. Yeni

57 Rossabi, *Khubilai Khan*, s. 142.

58 A.g.e., s. 179-99.

Moğol fatihlerinin entelektüel ufku o kadar da geniş değildi. Nizamî-i Aruzî'nin hükümdarlar için olmazsa olmaz diye tanımladığı dört işe yarar alanla kısıtlılardı: gökbilimi/yıldız ilmi, tıp, methiye edebiyatı ve tarih yazımı. Moğolların bunların arasında en fazla ehemmiyet verdiği alanlar yıldız ilmiyle tıptı.

Kubilay Hindistan'dan hekimler getirtmişti. Bunlardan bazıları İbn-i Sina'nın *Kanun*'u ile Hindistan'a gelmiş olan yeni "Yunan" tekniklerini uygulamaktalardı. Günümüzde Kırgızistan ve Kazakistan'da kalan Yedisu bölgesindeki hekimler de bir o kadar önemlilerdi. Hatta Çin'de oldukça gelişmiş olan eczacılık alanını etkilemişlerdi. Bu hekimler aynı zamanda Çinli meslektaşlarını *Kanun* ile tanıştırmışlardı. Bunun üzerine Kubilay kitabın Çinceye tercüme edilmesi talimatını vermişti.[59]

Yıldız ilmi ve gökbilimi alanlarında Moğolların kendi adamları vardı. Bununla birlikte Moğol müneccimler tutulmaları tahmin edebiliyor olsalar da gökbilimi hakkındaki bilgileri çok kısıtlıydı. Üstelik kendi tahminlerine olan güvenleri öylesine zayıftı ki bütün tutulmaları tedirgin edici davul sesleriyle karşılıyorlar, tutulma sona erince de içkili kutlamalar tertip ediyorlardı.[60] Kubilay bir kez daha dışarıdan adam bulmak zorundaydı.

Moğol fethi zamanında Semerkant'taki rasathanenin başında Li isminde bir Çinli gökbilimcinin olması tuhaftır.[61] Bu istisna hariç, maharet sahibi yerel ahali Orta Asya boyunca bu alana en hâkim olandı ve Kubilay Han'ın ekibine gökbilimci seçebilmesi için geniş bir havuz oluşturmaktalardı. Daha sonraki kuşaklarda Orta Asyalılar Pekin'de gökbilimi alanında söz sahibi olmuşlardı. Başta esir olarak gelmiş olmalarına karşın peşlerinden gelenler Kubilay'ın sarayına davet ettiği öncü isimler olmuşlardı.

Pekin'e gelen davetliler arasındaki en önemli isim Buharalı Cemaleddin'di. Görevi geleneksel Çin bürosu ile birlikte ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak rekabet içinde, çalışacak bir Müslüman Gökbilimi Enstitüsü kurmaktı. Daha önce Moğolistan'da çalışmış olan Cemaleddin yedi gökbilimi âletiyle ilgili detaylı planlarıyla Kubilay Han'ın

---

59 A.g.e., s. 145-51.

60 Peter Jackson ve David Morgan, ed., *The Mission of Friar William of Rubruck*, trc. Peter Jackson (Londra, 1990), s. 240 vd.

61 Thomas T. Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia* (Cambridge, 1971), s. 161.

başkentine gelmişti. Bir Çinli mühendise bu âletleri yaptırarak Kubilay Han'a takdim etmişti. Bunların arasında gelişmiş bir usturlap hem eşit hem de eşit olmayan saatleri gösteren güneş saati, bilezik ya da küre şeklinde usturlap, bir gök ve bir de dünya küresi vardı.

Çinli gökbilimciler en az 1092'den beri bilezik şeklinde küreler yapmaktalardı. Gök küresini de biliyorlardı. Fakat bu modellerden hiçbiri bir yenilik taşımamaktaydı. Birûni'nin, Hayyam'ın ve birçok diğer Orta Asyalı ve Arap gökbilimcinin önceki üç asırda yaptıkları keşiflerle geliştirilmiş bir usturlapla ilk defa karşılaşmışlardı. Çinliler için tamamıyla yeni olan bir diğer şeyse iki güneş saatinden birinde yer alan eşit olmayan saat kavramıydı. Aynı şekilde Çinlileri şaşkınlığa uğratan bir diğer farklılık da Cemaleddin'in dünya küresinin nehirleri, okyanusları ve yollar arasındaki mesafeleri gösteriyor olmasıydı. Tahmin edilebileceği üzere bu dünya küresi iki asır önce Birûni'nin gençliğinde Ürgenç'te yaptığı taslağın üzerine inşa edilmişti. Çin gökbiliminin kapsamlılığına rağmen bu âlet Çinli hayalperestlerin hiç görmediği bir şeydi.[62]

Cemaleddin ayrıca Kubilay için on bin sene ilerisine kadar giden yeni bir takvim sistemi geliştirmişti. Birûni ve Ömer Hayyam gibi Orta Asyalı gökbilimciler tarafından tashih edilmiş Batlamyus tablolarını kullandığı bu takvimi daha sonra Pekin'in enlemine göre ayarlamıştı. Cemaleddin bu işlere yirmi sene evvel Moğolistan'ın başkenti Karakurum'da gökbilimci-müneccim olarak çalışırken başlamıştı. Bu görev o kadar ürkütücüydü ki o dönemde İran'daki Moğollar için çalışan, Orta Asyalı gökbilimcilerin piri Nasirüddin Tusî'yi çağırmıştı. Müslüman Gökbilimi Enstitüsü ve bu enstitünün bünyesindeki rasathane sayesinde artık projesini tamamlayabilecekti. Bunun yanı sıra tipik bir Orta Asyalı hezarfen olan Cemaleddin Yuan hanedanlığı hakkında hayret verici derecede kapsamlı bir araştırma yapmıştı. Denildiğine göre eser 755 ciltti. Bugüne sadece giriş kısmı ulaşmıştır.[63]

Yaklaşık bir asır sonra bile bu gökbilimi enstitüsü ve rasathanesi Orta Asyalı araştırmacıları Pekin'e çekmeye devam etmekteydi. Rasathane hâlâ ayaktadır. Şemseddin'in Afganistan, Kunduz'dan getirttiği

62 M. C. Johnson, "Greek, Moslem, and Chinese Instrument Design in the Surviving Mongol Equatorials of 1279 AD," *Isis* 32, 1 (Temmuz 1940), s. 27–43; ve özellikle Needham, *Science and Civilization in China*, Cl. 5, s. 352–74.

63 Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, s. 166–68.

tercümanların çoğu 1360'larda, Yunanca ve Arapça gökbilimi eserlerini Çinceye tercüme etmekle vazifelendirilmişlerdi. Bu eserlerin arasında Öklid ve Batlamyus'unkiler olduğu gibi Birûni'nin *El-Âsâr*'ı ve Nasirüddin Tusî'nin daha yakın tarihte yazılmış eserleri de vardı. Ayrıca geç bir dönem olmasına rağmen Semerkantlı bir gökbilimci, Ebu Muhammed Hoca Gazi astronomi tabloları hazırlıyor ve Tibet'teki Moğol naip için tutulmaları hesaplıyordu.[64]

Moğol İranı'nda Orta Asya Kültürü

Moğolların ana kolu Çin'deki gücünü pekiştirirken merkezin dışında kalan kuvvetler yeni ele geçirilen topraklar üzerinden batıya doğru genişliyorlardı. Cengiz Han'ın çekişme hâlindeki torunlarının birbirine düşmesi bir kuşak içinde olmuştu. Her biri bir ana bölge üzerine hak iddia etmekte ve bazı durumlarda bu iddia imparatorluğun tamamı için geçerli olmaktaydı. Bu esnada bugün Ukrayna ve Rusya'da kalan topraklardaki Moğol fetihleri bir kol için bir kapı aralamıştı. Cengiz Han'ın torunları Batu ve Berke hem bozkırı hem de kuzey kutbundaki buzullara kadar uzanan ormanlık tarafa hâkim olmuşlardı. Bu "Altın Ordu" Moskova'yı 270 sene boyunca yönetecekti. Oradaki toplum üzerinde derin bir tesir bırakmaları için gayet yeterli bir zamandı.

1258'de Moğollar halifeliği yıkmış ve Bağdat'ı yerler bir etmişlerdi. Bu durum bölge tarihinde yeni bir dönem açmıştı. Irak'ın batısında ve Suriye'de başarılı akınların takip ettiği bu işgal bugün İran'ın batısında kalan Azerbaycan bölgesindeki Tebriz kentini merkez edinecek bir başka dinamik Moğol yönetimi için coğrafî bir üs oluşturmuştu.

Geleneksel şaman dinlerini muhafaza eden Altın Ordu Moğollarının aksine İran'daki Moğollar 1290'lardan itibaren İslam'a geçmişler ve kendilerini İran kent kültürünün zenginliklerinden mahrum bırakmamışlardı. Bu tarihten önce bile İlhanlılar hem kuzeydeki Altın Ordu devletiyle hem de Orta Asya'da Cengiz Han'ın ikinci büyük oğlu Çağatay'ın torunlarının başında olduğu, pek bir işlevi olmayan hanedanlıkla savaşmaktalardı.

Moğolların kendi aralarındaki ilişkilerin kavgacı yapısı ve sürekli meydana gelen savaşlar denildiğine göre ilk fetihlerin tamamlanmasının

64 A.g.e., s. 168-70; Kennedy, *Astronomy and Astrology in the Medieval Islamic World*, s. 59–74.

ardından Avrasya'ya hâkim olduğu iddia edilen meşhur *Pax Mongolica* (Moğol Barışı) kavramının geçersizliğini ortaya koymaktadır. Elbette Çin ile yapılan ticaret yeniden başlamıştı ve kısa süreliğine bu ticarete katılan kentlerin zenginlemesine vesile olmuştu. Özellikle Tebriz ve İlhanlıların diğer ticaret merkezleri bu işten paylarını almışlardı. Fakat Moğol devletleri arasındaki mesafe ki bu sebeple iktisadî ve dinî farklılıkları artmaktaydı[65] ve bütün göçebe toplumların müşterek sıkıntısı olan gücün merkezîleşemememiş olması yüzünden Moğol imparatorluğu daha kurulurken dağılmaya başlamıştı.

Bununla birlikte İran'daki Moğollar kısa süreliğine de olsa müthiş bir kültürel coşkunluk tecrübesi yaşamışlardı.[66] Sanayiye ve tarıma verdikleri destek serveti artırmıştı. İran nüfuzuyla bu serveti yeni kentlere ve inşaat projelerine harcamışlardı. Bunların çoğunda Orta Asya'daki örneklerinden esinlenilmişti. Böylelikle sekizgen zeminin üzerinde elli metre yüksekliğinde ikili kümbetin yer aldığı Olcayto'nun Sultaniye'deki kubbeli türbesinin Merv'deki Sencer Türbesi'nin bir torunu olduğu söylenebilir.[67] Sanatçılar ve şairler yeni hükümdarları geleneksel tarzda methettiklerinde cömert mükafatlar almaktalardı.

Moğol hükümdarların idaresindeki olumsuz noktalardan biri İlhanlı İranı'nın Batı'dan ziyade Doğu'ya yönelmiş olmasıydı. Bu sebeple Avrupa medeniyetinde yaşanan gelişmelerden haberdar olma imkânları çok kısıtlı kalmıştı.[68] Yönelimin değişmesi Orta Asya'yı da etkilemişti, zira Avrupa'ya İran üzerinden ulaşılmaktaydı. Bu sebeple Avrupa'nın entelektüel hayat ve kültüründe tam da taze rüzgarların estiği bir anda Orta Asya kendisini Batı'dan iyice uzaklaşmış bir hâlde bulmuştu.

Birçok açıdan bakıldığında Moğolistan İranı'nda Pekin'deki gelişmelere paralel işler yapıldığı görülmektedir. Yine uygulamayla ilgili sebepler ve batıl inançlardan ötürü İlhanlı sarayı müneccimleri ve gökbilimcileri himayesine almıştı. Hekimler de hükümdarın sıhhatini korumak için çabalıyorlardı. Göçebe kültüründeki hoşgörü İlhanlıların

---

65 Grousset, *Empire of the Steppes*, Bl. 9.

66 George Lane, *Early Mongol Rule in Thirteenth Century Iran: A Persian Renaissance* (Londra, 2003).

67 Andre Godard, "The Mausoleum of Öljeitü at Sultaniy," içn. *A Survey of Persian Art*, ed. Arthur Upham Pope and Phyllis Ackerman (Tahran, 1977), s. 1103–18.

68 Judith Kolbas, *The Mongols in Iran: Chinggis Khan to Uljaytu, 1220–39* (Londra, 2006), s. 375.

İslam'a girmesinin öncesinde de sonrasında da hem Sünni hem de Şii Müslümanları, aynı zamanda Hristiyanlarla Yahudileri Moğolların batıdaki başkentine çekmişti. Aslında başkentte istenmeyen tek zümre İsmailîlerdi. Moğollar siyasî bir tehdit olarak gördükleri bu grubu ülkeden sürmüşlerdi. Pekin'de olduğu gibi burada da birçok Orta Asyalı bilim adamı ve sanatkâr ortamı cazip bulmuş ve başkente akın etmişlerdi. Böylece Moğol iktidarının batıdaki merkezi kalıcı biçimde Orta Asyalı havasına bürünecekti.

Bakıldığında Moğolların başarılı bir şekilde tasarladıkları ve yürüttükleri iktisat stratejisinin arkasında, görevi babasından devralmış olan Horasanlı Şemseddin vardı.[69] Bağdat'ın yağmalanmasına şahitlik eden Şemseddin'in kardeşi, Cüveynî diye bilinen Alâeddin daha sonra eski Abbasi başkentinin valisi olmuştu. Aynı Cüveynî Moğol fetihleri hakkında tafsilatlı ve gayet okunabilir olan *Tarih-i Cihangüşa* isimli geniş bir eser kaleme almıştı. Moğollar tarafından idama mahkûm edilen ve ancak bir başka Horasanlının müdahalesiyle canı bağışlanan Cüveynî tarih kitabını yazarken oldukça dikkatli olmalıydı.[70] Anlattığı hadiselerdeki dehşetle Moğol hamilerine karşı olan vazifesi arasında gayet başarılı bir şekilde manevra yapan Cüveynî heyecanı giderek artırarak, bir anda meydana gelen korkunç hadiselere yer vererek ve genel kabulleri sarsmak için ilave bilgiler temin ederek okuru kitaba bağlamaktadır. Aynı hadiseyi birbirine zıt iki şekilde anlatıyor olması tereddütlerini ortaya koymaktadır.[71]

Moğol hükümdarları yazdıkları methiyelerle göklere çıkartan şairlerin bazıları İsfara (Tacikistan), Margilan (Özbekistan) ve Faryablıydı (Kazakistan). Fergâna Vadisi'nden gelmiş olan daha renkli ve bağımsız bir şair daha vardı. "Esir" mahlasıyla yazan bu şair kendisiyle çekişen herkesi tenkit ediyor ve bütün sözde methiyecileri "şiir kervanının eşkıyaları" diyerek hicvediyordu.[72]

---

69 Şemseddin ve Moğol idaresinde çalışan diğer Orta Asyalılar için bkz., Rossabi, *Khubilai Khan*, Bl. 5, s. 7.

70 Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, s. 486.

71 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 343 ve 355–59.

72 Rypka, "Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods," Cl. 5, s. 576–77. Övgü şiirleri yazanların menfi tesiri için bkz., A. Afsahzod, "Persian Literature," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 374.

Bunların hiçbirisi Şirazlı Sadi ile Nizamî'nin yanına yaklaşamazlardı. Bu ikisi şiir semasının parıldayan yıldızlarıydı. Fakat bir Orta Asyalı şair daha vardı ki enginliği, ifadelerindeki derinliği ve bugün bile okurları çeken cazibesiyle bu ikisini bile gölgede bırakmıştı. Bu isim, bugün her yerde "Rumlu (Romalı)" manasına gelen "Rumî" olarak tanınan Celaleddin Muhammed Belhî (1195?-1273) idi. Rumî diye anılmaktadır, çünkü daha önceleri Bizans Anadolusu, yani "Roma" ya da "Rum" diye adlandırılan bölgedeki Konya kentinde yaşamaktaydı. Kırk seneden fazladır Orta Asya'dan sürgün edilmiş zümrenin bir mensubu olarak buradaydı. Aslında Orta Asya'da doğmuş ve ailesi Moğol katliamından kaçıncaya dek orada yaşamıştı. Belhli olduğu söylense de (bu sebeple Afganistan'da Rumî olarak değil Belhî olarak tanınmaktadır) Rumî muhtemelen Tacikistan'daki Vahş kasabasında doğmuştu. Hanefi kadısı, mutasavvıf ve azimli bir vaiz olan babası çaresizce burada iş aramıştı. Vahş'da tutunamayınca aile Semerkant'a gitmişti. Tam da o sırada Harezm şahı Kutbüddin Muhammed her şeyi mahvedecek olan saldırıyı düzenletmişti. Yedi sene sonra aile, 1220'nin Mart ayında Cengiz'in kuvvetleri ulaşmadan, apar topar kentten kaçmıştı. Bu sefer önce Belh'e, Moğollar kente yaklaşınca, oradan da Nişabur'a gitmişlerdi. Efsanelere göre genç adam burada Attar ile karşılaşmıştı. Nişabur sakinleri Cengiz Han'ın damadını öldürdükleri zaman Rumî'nin ailesi, beraberlerinde bir grup talebeyle birlikte, yeniden yola revan olmuştu. Önderlerinin akrabasının öldürülmesinden ötürü çok hiddetli olan kalabalık Moğol ordusundan kaçıyorlardı. Mekke'yi ziyaret ettikten sonra bu mülteciler yaklaşık 1225 senesinde Konya'ya varmışlardı.

Rumî Orta Asya'dan çıktığında kaç yaşındaydı? Emory Üniversitesi'nden Franklin D. Lewis'in de doğru bulduğu genellikle kabul edilen tarih esas alınırsa on dört yaşındaydı. Fakat Alman araştırmacı Annemarie Schimmel on dokuz-yirmi yaşlarında olduğunu iddia etmiştir. Her iki durumda da Rumî Konya'nın değil Orta Asya'nın şevkleri ve kaygılarıyla bezenmiş bir ortamda büyümüştü. Gelişimini de etkileyen bu şevk ve kaygılardı. Babası Gazalî'nin küçük kardeşi Ahmed'den etkilenmişti. Ahmed akılcılık düşmanlığında ağabeyinden daha tavizsiz tavrıyla bilinmekteydi. Rumî ilk resmî tahsilini ilmin merkezlerinden biri olan Semerkant'ta görmüştü. Tasavvufun çalkantılı akımlarıyla burada tanışmıştı. Hayata bakışı da çökmekte olan bir toplumda, başka

yerde yaşanan savaşın bile soluk alınmasına imkân bırakmadığı korku dolu bir dünyada şekillenmişti.[73]

Rumî' nin dünyası baştan aşağıya karanlıktı. Bu hâliyle bir modern araştırmacının "o ana dek manevî sahada bilinmeyen bir parıltı" şeklindeki ifadesiyle çelişmekteydi.[74] Karşı karşıya kaldığı günlük hayatın acımasızlığı ve ruhsuzluğuna Rumî kendisinden önceki şairlerin hiçbirinde bu denli var olmayan bir coşkunluk ile cevap vermişti. Şiirlerinde kendisini zikirde, bir bayağı aşkta, bir güzel yüzde, Tanrı'nın akıl sır ermez varlığında, Konya'daki dervişlerinin nişanesi hâline gelmiş olan semada ve musikide kaybetmekteydi:[75]

Demek ki güzel ses, çalgı dinlemek âşıkların gıdasıdır,
Bu dinleyişte buluşmak, kavuşmak hayali vardır.
Gönüldeki hayaller, güzel sesle gelişir;
Hatta güzel ses yüzünden şekillere bürünür o hayaller.
Suya ceviz atanın ateşi nasıl yalımlandıysa,
Güzel seslerle aşk ateşi de parlar, yalımlanır.[76]

Şiirlerinin çoğunu beraber vakit geçirdiği okuma yazma bilmeyen bir sarraftan ilhamla yazan Rumî dünyalık ile ilahî aşk arasında ileriye, geriye sallanmakta, kendisini sürükleyen hislerindeki kargaşayla birebir zıt olan bir kusursuzluk ve zarafetle yazmaktaydı:

Sevgiden acılar tatlılaşır; sevgi yüzünden bakırlar, altın olur.
Sevgi yüzünden tortular durulur, arınır.
Sevgiden dertler şifa bulur, sağalır.
Sevgiden ölü dirilir; sevgi yüzünden padişah kul kesilir.

---

73 Semerkant'ta 1208-12 seneleri arasındaki hadiseler için bkz., Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 361–67. Rumî'nin doğum yeri için bkz., Franklin D. Lewis, *Rumi Past and Present, East and West* (Oxford, 2000), s. 42–56. Rumî'nin genel olarak 1207 olarak kabul edilen doğum tarihi için bkz., Lewis ve Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi* (New York, 1993), s. 12–14.

74 Shimmel, *The Triumphal Sun*, s. 9.

75 Kitapta yer alan Mevlâna'ya ait şiirlerde Abdülbaki Gölpınarlı'nın tercümesi esas alınmıştır. (ç.n.)

76 Reynold A. Nicholson, *Rumi, Poet and Mystic* (Oxford 1995), s. 32.

Bu sevgi de, bilgisinin sonucudur; saçma sapan şeylere kapılan, nasıl olur da böyle bir tahta oturur?
Noksan bilgi, nerden bu aşkı doğuracak?
Noksan bilgi de aşkı doğurur ama bu aşk, cansızlaradır.
Noksan bilgili, bir cansızda istediği bir renk görürse, bir ıslıktan, bir sevgilinin sesini duymuşa döner.
Noksan bilgi, bir şeyi, bir şeyden ayırt edemez; hasılı o, şimşeği güneş sanır.[77]

Netice itibariyle her sevginin nesnesi Tanrı'dır. Fakat Rumî'nin Tanrısı ana akıma mensup Sünnilerin ya da Şiilerin veya herhangi bir bağnazınki gibi değildir:

Şimdi ne yapmalıyım Müslümanlar? Allah aşkına söyleyin bana
Ne Hristiyanım, ne Yahudi; ne Mecûsî, ne de Müslüman.
Ne Doğulu, ne Batılı; ne karadan ne denizden,
Ne dünyadanım, ne ahiretten; ne tamudan, ne cennetten.
Ne Havva'dan, ne Adem'den; ne Aden'den, ne de Firdevs'ten.[78]

Gözlerinin önünde koskoca medeniyetleri yerle bir eden kargaşanın önüne katıp sürüklediği bir halka Rumî inançla teselli veriyordu. Bunu pasif bir teslimiyet değil Orta Asya'daki tasavvufun mesajının özü olan canlı bir aşk hâlinde vermekteydi:

Bu dünya bir tuzaktır, tanesi de arzular
Kaçın tuzaklardan ve hemen
Yüzünüzü Allah'a döndürün.[79]

Muhteşem Geleneğin Kısa Süreliğine Canlanması: Nasirüddin Tusî

1256 senesinin Kasım ayının sonlarında İran'ın kuzeydoğusundaki bir dağın tepesinde yer alan Alamut kalesinde oldukça önemli bir tartışma yaşanmıştı. Hülagu Han (1217-1265) aylardır İsmailîlerin merkezini kuşatma altında tutmaktaydı. İddialara göre burası ürkünç

77 Kabir Helminksi, ed., *The Rumi Collection* (Boston, 2000), s. 45.

78 A.g.e., s. 177.

79 A.g.e., s. 87.

"haşhaşîlerin" üssüydü. Bir diğer ifadeyle Moğolların İran'ı kontrol etmesi için bir ayak bağıydı. Bunun ardından Hristiyan dünyasında da bir kuşatma olmuştu. Papalık güçleri on üç sene boyunca aykırı bir Hristiyan mezhebine mensup Katharların (Albililer) sığındığı Fransa'nın güneyindeki Montségur kalesini kuşatma altında tutmuştu. Kalenin ele geçirilmesinin ardından buradaki mezhep mensupları katledilmişlerdi. Şii İsmailîler de aynı kaderi paylaşacaklardı. Hülagu son direnişi de kırdıktan sonra hepsini teslim olmaya mecbur bırakmıştı. Alamut kalesinden sağ kurtulan birkaç kişiden birisi Moğollardan kaçarak buraya sığınmış olan gökbilimci, filozof ve hezarfen Nasirüddin Tusî idi.[80] Alamut'un iyi tahsil görmüş olan idarecisi Tusî'nin kullanması için dağın tepesine bir rasathane yaptırmıştı. 1990'larda Alamut'ta çalışmalar yapan İranlı arkeologlar bu yapının yanmış kalıntılarına ulaşmışlardır.[81] Cengiz Han'ın torunlarından olan Hülagu bir dizi askerî başarı elde ettiğinde otuz sekiz yaşındaydı. Bu başarısını gökbilimcilerden ve müneccimlerden aldığı doğru tavsiyelere yormaktaydı. Şimdi dönemin en muteber gökbilimcilerinden birini yakalamıştı. Tusî'yi dinî meselelerden ve astronomik tahminlerden mesul kimse yapmıştı.

Ömer Hayyam'ın ölümünden sonra Nasirüddin Tusî (1201-1274) Orta Asyalı ve Müslüman gökbilimcilerin piri olmuştu. İbn-i Sina'nın felsefesinin ve Birûni'nin doğa bilimlerinin yaşayan en büyük yandaşıydı. Şair Firdevsî'nin, vezir ve siyaset bilimci Nizamülmülk'ün, ilahiyatçı Gazalî'nin, şair Esedî'nin ve gökbilimci, matematikçi ve hocası olan Şerafeddin Tusî'nin yetiştiği Tus kentinde yetişmişti.[82] İsmailî bir aileden gelen Nasirüddin Tusî ciddi bir din eğitimi almıştı. Fakat daha sonra din ve bilimin tamamıyla farklı iki alan olduğuna ve her birinin kendi uzmanlarınca değerlendirilmesi gerektiğine kanaat getirmişti.[83] Nişabur'da genç bir araştırmacıyken kimya, mantık, matematik ve

80 Tusî'nin Alamut'ta zorla alıkonduğu şeklindeki yaygın kanaatin aksi için bkz., Hamid Dabashi, "Khwaja Nasir al-Din Tusi and the Ismailis," içn. *Medieval Ismaili History and Thought*, ed. Farhad Daftary (Cambridge, 1996), s. 231 vd.

81 Alamut'taki son kazılar ve çalışmalar için bkz., "New Findings in Alamut Excavations," http://previous.presstv.ir/detail.aspx?id=76699; ve "Medieval Observatory Unearthed in Northern Iran," http://www.medievalarchives .com/tag/iran.

82 Tusî diye anılmasına rağmen Rey'de doğduğu da iddia edilmektedir.

83 Dabashi, "Khwaja Nasir al-Din Tusi and the Ismailis," s. 239.

hatta biyoloji de dâhil olmak üzere çok çeşitli alanlara değinen devasa bir eser ortaya koymuştu (bkz. resim 23).[84]

Tusî'nin ilgilerinin enginliğine gösterilebilecek kanıtlardan biri insanın çevresine nasıl uyum sağladığını anlattığı risalesiydi. "[Uyum sağlamanın] neticesi olarak" insanlar "diğer mahluklar üzerinde avantaj elde ederler," demekteydi.[85] Darvin'in izleyeceği yolu önceden gören Orta Asyalı düşünürler kervanına katılan Tusî şöyle bir gözlemde bulunmaktaydı:

> [Maymunvâri] insanlar Sudan'ın batısında ve dünyanın diğer uzak köşelerinde yaşamaktadırlar. Alışkanlıkları, eylemleri ve davranışlarıyla hayvanları andırırlar. . . . [İnsanların ortaya çıkışından] önce organizmalar arasındaki bütün farklar doğal kökenden kaynaklanmaktaydı. Diğer adım manevî olgunluk, irade, gözlem ve bilgi ile birleşmek olacaktır. . . .
>
> Tüm bu gerçekler insanoğlunun tekâmül (evrim) merdiveninin ortasında yer aldığına işaret etmektedirler. Doğası gereği insanoğlu daha aşağı olan varlıklardandır ve ancak iradesi sayesinde tekâmülün daha yüksek bir seviyesine erişebilir.[86]

İnsanların bu mutlu hâle ulaşmalarını mümkün kılmak için Platon, Farabi ve İbn-i Sina'yı takip eden Tusî toplumun akıllı ve tüm kudreti elinde bulunduran tek bir kimse tarafından yönetilmesi gerektiğini savunmaktaydı. Bu lideri Platon'un kanun koyucusu olarak mı yoksa bir Şii imam olarak mı değerlendirmiş olduğu felsefe temelinde kendi kendini yönetmenin her türlüsüne karşı çıkmış olması kadar önemli değildir. Maalesef Tusî bu teorisini ileriye taşıyacak zaman bulamamıştı.

Cengiz Han'ın ordusu Nişabur'a yaklaşırken Tusî yakınlardaki bir İsmailî kalesine sığınmıştı. Burası İsmailîlerin Nizamülmülk'ün üzerlerine düzenlediği seferlerden korunabilmek için inşa etmiş oldukları kalelerden bir tanesiydi. Daha sonra Alamut'a geçmişti. Hülagu'nun ordusu gelinceye dek burada yaşayacaktı. Alamut'ta yirmi seneden fazla geçirmişti. Hülagu ile yaptığı ilk görüşmelerden birinde Tusî Hülagu'nun

84 Bakhtyar Husain Siddiqi, "Nasir al-Din Tusi," içn. *A History of Islamic Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Wiesbaden, 1963), s. 565 vd.

85 Farid Alakbarov, "A 13th-Century Darwin? Tusi's Views on Evolution," *Azerbaijan International* 9 (Yaz 2001), s. 48 vd.

86 A.g.m.

kendisinden istediği gökbilimi görevlerini eldeki bütün gökbilimi tablolarının Hülagu'nun yeni başkenti Tebriz'in enlem ve boylamına göre ayarlanmadığı müddetçe yapamayacağını anlatmıştı. Hülagu da gerekli malzemelerin sağlanması talimatını vermişti. Sonuç Tebriz'in yetmiş kilometre batısındaki Merâga isimli, yüksek bir çıkıntı olan bölgede dört katlı, 28 metre uzunluğunda bir rasathaneydi. Burada ayrıca Moğolların Alamut kalesinden aldığı dört bin kitaptan oluşan bir kütüphaneyle hocalar ve talebeler için odalar vardı.

Merâga'daki araştırmacılar İslam âleminin hemen her yerinden gelmektelerdi. Hatta Bizans ve Çin'den gelenler de vardı. Baştan itibaren en öne çıkanlar yine Orta Asyalılardı. Bu uzmanlar sayesinde Merâga o dönemde dünyanın en gelişmiş gökbilimi kurumuna ev sahiplik etmiş oluyordu. Tusîden sonra Merâga'daki en önde gelen gökbilimci Sadrüşşeria Buharî (ö. 1347) idi. Tusî'nin ölümünden sonra Merâga'ya gelmiş olan Sadrüşşeria gökyüzünün Batlamyus'un bulguları üzerinden şekillendirilen sistemini gayet anlaşılır bir şekilde izah ederek asırlar süren bir çabaya son noktayı koymuştu. Bu süreçte bu sistemden daha iyisini meydana getirmişti.[87]

Tusî ve meslektaşlarının yaptığı bilim Kubilay'ın Pekin'de bir araya getirdiği Buharalı ve Çinli gökbilimcilerin çabalarını epeyce gerisinde bırakmıştı. Sadece Tusî 150 adet risale yazmıştı. Bunların arasında küresel trigonometriyi gökbiliminden bağımsız olarak ele alan ilk risale de vardı. Gökbilimi ve matematik çalışmaları dışında mineraloji ve tıbba katkı sunan eserler de vermişti. Ayrıca itikadî ve edebî kitaplar da kaleme almıştı.[88] Selefleri gibi Tusî de Batlamyus sistemini başlangıç noktası olarak almış ve bu sistemi çökertmeye değil tutarsızlıklarıyla işe yarar tarafları arasında bir denge kurmaya ağırlık vermişti. Örneğin Batlamyus'un dünyanın hareketsiz olduğu şeklindeki iddiasının hatalı olduğunu göstermişti. Kendisini rahatsız eden nokta bu iddianın gözlem sayesinde doğrulanabileceği söylemiydi. Oysa Tusî'ye göre hiçbir gözlem *ne* dünyanın hareketsiz olduğunu *ne de* döndüğünü ispat edebilirdi. Dini ya da lâdinî bir otoriteyi merkeze alarak dünyanın hareketsiz olduğu iddiasında ısrarcı olan Arap felsefe geleneğine gelince, Tusî bu tutumu tamamıyla dogmatik bularak reddetmekteydi. Tusî dünyanın

87 Ahmad S. Dallal, *An Islamic Response to Greek Astronomy: Kitab Tadil Hayat Al-Aflak of Sadr Al-Sharia*, ed. D. Pingree (Leiden, 1997).

88 Van Brummelen, *The Mathematics of the Heavens and the Earth*, s. 186 vd.

döndüğünü düşünüyordu ama bu düşüncesini ileri taşımamıştı. İki asır sonra Tusî'nin açtığı yoldan sonuca varacak olan Kopernik dünyanın aslında döndüğünü söyleyecekti. Tusî'nin rolü yeni bir paradigma ortaya koymaktan çok öncekini çürütmekti. Bu konuda gayet etkili olmuş ve gelecekte önemli neticeler elde edilmesine vesile olmuştu.

Matematik hipotezleriyle ampirik gözlemleri harmanlama çabasının ardında Tusî'nin Aristo'ya ait evrendeki bütün hareketin ya lineer ya da dairevî olduğu şeklindeki iddiayı sorguluyor olması vardı.[89] Tusî ve meslektaşları bu meseleyle karşı karşıya gelmişlerdi, zira gezegenlerin yörüngelerini tasvir etmek istiyorlardı. Tusî, iyi tasarlanmış bir geometrik model kullanarak bir dairenin bir diğerinin periferisinde dönmesi ve büyük olanın küçüğün iki katı olması hâlinde küçük daire üzerinde işaretlenecek bir noktanın geniş dairenin çapı olan bir düz çizgi çizmek için kullanılabileceğini göstermişti. Bir diğer ifadeyle daire şeklindeki iki hareketten lineer bir hareket doğabileceğini ortaya koymuştu.

"Tusî Çifti" adı verilen bu model sayesinde Tusî, Batlamyus dizgesini kullanmadan gezegenlerin yörüngesini tahmin etmişti. İki asır sonra Kopernik Tusî Çifti'ni Merkür'ün dış merkezli yörüngesi sorununu ele alırken ve güneş merkezli güneş sistemi modelini inşa ederken kullanacaktı.[90] Yeni bir dönem başlatan bu devrimin Orta Asya geleneğinden gelen diğer gökbilimciler gibi Tusî'nin, Batlamyus'un matematik temelli analizlerini Aristo'nun fiziki üzerine inşa ettiği tamamıyla felsefî varsayımlarıyla bağdaştırmak için çabaladığı esnada ortaya çıkmış olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Batlamyus Aristo'nun felsefî kabullerini reddetmişti ama Tusî ve meslektaşları ikisini bir potada eritmeye çalışmışlardı. Bu da Aristo'nun orta çağdaki Orta Asyalılar arasındaki otorite olmasından ileri geliyordu. Tusî ve etrafındakiler içine bir doz Aristo katarak Batlamyus'un gökbilimine olan matematiksel yaklaşımını geliştirmek istemişlerdi ama başarıya ulaşamamışlardı.[91]

89 F. Jamil Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science," *Osiris* 16 (2001), s. 60.

90 Kennedy, *Astronomy and Astrology in the Medieval Islamic World*, s. 287 ve 369–77.

91 E. S. Kennedy, "Late Medieval Planetary Theory," *Isis* 57, 3 (1966), s. 78. Ayrıca bkz., Kh. Talashev, "Ob arifmeticheskom tractate Nasir ad-Dina ad-Tusi," içn. *Iz istorii tochnykh nauk na sredenvekovom blizhnem i srednem vostoke* (Moskova, 1972), s. 210–19; ve George Saliba, "The First Non-Ptolemaic Astronomy at the Maraghah School," *Isis* 70, 4 (1979), s. 571–76.



Figür 13.3. Üçüncü bir dairenin içinde dönen iki dairenin hareketini izah ederek Tusî Aristo'nun varsayımlardan birini düzeltmiş ve gezegenlerin boylamlarının tahmin edilişini kolaylaştırmıştı. Daha sonra Kopernik, Tusî'den istifadeyle güneş merkezli bir güneş sistemi modeli geliştirmişti. ■ Nasirüddin Tusî, *Tezkire*, Anthony Grafton, ed., *Rome Reborn: The Vatican Library and Renaissance Culture* (Kongre Kütüphanesi: Washington, DC; Yale Üniversitesi Yayınları: New Haven, Biblioteca Apostolica Vaticana ile birlikte: Vatikan, 1993), resim 117. Arapça, varak, 14th c. Vat. ar. 319, dos. 28.

Yine de "Merâga devrimi" gökbiliminin doğa felsefesinden azat olup bilimsel devrim sırasında Avrupa'da olduğu üzere tamamıyla matematik ve gözlemi temele alması için önemli bir adım oluşturmuştu.

Tusî'nin matematiksel hipotezler, ampirik gözlem ve doğa felsefesi arasındaki olan ilişkiye duyduğu ilgi kendisini İbn-i Sina'nın geç dönem eserlerinde temas ettiği bir alana taşımıştı. Tusî eleştiriler karşısında sistemli bir şekilde İbn-i Sina'yı savunurken bu filozofu etkilemiş olan klasik Yunan düşünürleri de onaylamış oluyordu.[92] Bu çabanın bir parçası

92 Tusî'nin seçme felsefe yazıları için bkz., Nasr ve Aminrazavi, ed., *An Anthology of Philosophy in Persia*, Cl. 2, s. 344 vd.

olarak Öklid'in *Elementler*'i ve Batlamyus'un *El-Mecistî*'si de dâhil olmak üzere Yunan biliminin temel eserlerini gözden geçirmiş ve asırlarca herkesçe kabul görmüş olan Yunanca ve Arapça yazılmış matematik hakkında eserler vermişti. Ahlak, illiyet ve ruh hakkında risaleler yazmış, mantık hakkında da hacimli bir kitap kaleme alacak vakti bulabilmişti.

Orta Asya'nın Mahvoluşu

Çin'deki ve İran'daki Moğollar güçlü devletler ve görkemli kültürel hayatlar kurarken Orta Asya'da neler yaşanmaktaydı? Moğolların kıtalar arası ticaretinin göbeğinde olan konumu sayesinde istilâ sonrası bir patlama yaşamış mıydı? Müzelerde muhafaza edilen birçok bronz Moğol yarlıkları (fermanları, emanları) iyimser bir kanaati teşvik eder niteliktedirler. Bu yarlıklardan birini bulunduran kişi Avrasya boyunca güven içinde seyahat edebilirdi. Bu evrakı çok sayıda tüccarın Moğol dönemi boyunca Orta Asya'da faaliyet hâlinde oldukları intibaını uyandırmaktadır. Aynı intibaı kuvvetlendiren bir diğer mesele de Marco Polo'nun 1270'lerde Venedik'ten Pekin'e iki defa hiçbir engelle karşılaşmadan seyahat etmiş olmasıydı. Fakat Polo'nun Orta Asya'nın birçok bölgesinden uzak durduğu, bunun yerine Belh üzerinden geçen güneydeki bir güzergâhı kullandığı ve kuzeybatıdaki Vahan Koridoru üzerinden Sincan'a ulaşmış olduğu unutulmamalıdır. 1253-1255 senelerinde Moğol başkentine giden bir başka Batılı seyyah, Rubrucklu William da Orta Asya'ya girmeyerek kuzeyden geçen bir yol tercih etmişti. "Aç, susuz, üşümüş ve bitkin düşmüş hâlde geçirdiğimiz zamanın haddi hesabı yoktu," demekteydi ama bu durumu bölgenin kalbinden geçen daha kestirme bir güzergâha yeğlemişti.[93] Orta Asya'nın uzun süre iki uçtaki Moğol devletleri arasındaki tehlikeli bir bölge olarak kalmış olması ihtimali yarlığı olup bölgede dolaşan tüccar sayısının oldukça kısıtlı olduğunu göstermektedir.

William ve Polo'nun olumsuz değerlendirmelerinin altı boş değildi. Birbirine uzak merkezlerde aynı şekilde gücü elinde tutanların olması, kabile farklılıkları, veraset sorunları ve Hülagu'nun batıdaki imparatorluğunu Pekin'den uzaklaştırmasına sebep olan bir karaktere sahip olması Orta Asya'nın kendi yoluna bakması gerektiğini göstermişti.[94]

---

93 Jackson ve Morgan, ed., *The Mission of Friar William of Rubruck*, s. 141.

94 Morris Rossabi, "The Legacy of the Mongols," içn. *Central Asia in Historical Perspective*, ed. Beatrice F. Mainz (Boulder, 1998), s. 31–32.

Cengiz Han'ın İran ve Çin'i yöneten varislerinin aksine Cengiz'in Orta Asya'yı verdiği torunu göçebe yaşam tarzından asla vazgeçmemiş ve bu sebeple de bir başkent kurmamıştı. Bunun neticesi olarak Orta Asya'dan kent hayatını benimseyecek ve iktisadî ve kültürel canlanmaya önayak olacak bir Kubilay Han ya da Hülagu çıkmamıştı.

Orta Asya'nın Moğol istilâsı sonrası içine düştüğü bu uzun süreli iktisadî ve kültürel çöküntünün bir diğer yadsınamayacak sebebi de Cengiz Han'ın askerî faaliyetleriyle hemen her şeyin yakılıp yıkılmış olmasıydı. Önde gelen düşünürlerden öldürülenlerin ya da kaçmak zorunda kalanların sayısına bakarak bile bu yıkımın boyutu görülebilirdi. Yeni idarecilerle anlaşarak canını kurtaran sadece birkaç kişi vardı. Büyük mutasavvıf Necmeddin Kübra anlaşmayı reddedip siperde can verirken şair Attar da kibirli bir tavırla Moğolların istediği miktarın düşük olması sebebiyle fidye karşılığında kurtarılmayı reddetmişti.[95] Diğerlerinin başına ne geldiği bilinmemektedir.

Yine kaçanlar yok değildi. Pekin'e giden Cemaleddin, "Ahmed", Nasturi hekimler ve Ebu Muhammed Hoca Gazi'den bahsetmiştik. Aynı şekilde batıdaki Moğol topraklarında ya da daha da ötesinde yaşayan Cüveynî, Rumî ve Tusî gibi isimleri de andık. Başka taraflara gidenler de vardı. Örneğin Minhâc-ı Sirâc Cüzcâni Belh'den Hindistan'a giderek yeni fatihlerle iş birliğine gitmeden önce orada kapsamlı bir tarih kitabı yazmıştı.[96] Sadece Hindistan'daki Orta Asyalı mülteciler arasında bile her bilim dalından bir öncü isim vardı.[97] Diğer onlarca entelektüel de benzer bir kaderi paylaşmışlardı. Memleketlerinden ayrıldıktan sonra birbirlerine destek olmak için bir arada bulunmuşlardı. İlginç olanı Moğol vahşetinden kaçan isimlerden Orta Asya'ya geri döndüğü bilinen kimse yoktur. Bu yetenek göçü bölgenin kültürel ve entelektüel liderliğini elinden almıştı.

Peki dönselerdi ne göreceklerdi? Belh, Nişabur, Tus, Ürgenç ve Herat çöle dönmüştü. Bu kentlere gelen birisi kendisine yerle bir edilmiş ya da yakılmış yığınlar arasından bir ev kurmak zorundaydı. Herat'ta görüldüğü gibi şayet birileri dönmek isteseydi bile tacirlerin

95 Browne, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, s. 492 vd.

96 A.g.e., s. 470.

97 Ilias Nizamutdinov, *Iz istorii sredneaziatsko-indiiskikh otnoshenii (ix–xviii vv.)* (Taşkent, 1969), s. 17–23; Iqbal Ghani Khan, "Technical Links between India and Uzbekistan (ca. 1200–1650 AD)," içn. *Historical and Cultural Links between India and Uzbekistan* (Patma, 1996), s. 342.

zerzevatçıların ve zanaatkârların tamamının öldürülmüş veya sürülmüş olmasından ötürü hayatta kalmak pek mümkün olmayacaktı.

Yeniden inşa süreci ağır aksak ilerlemekteydi. Buhara'nın ilk Moğol valisi kentin yeniden inşa edilmesini emretmişti ama iç çekişmeler ve yeterince meziyetli çalışanın olmaması sebebiyle iş sürekli sarkmıştı. İstilâdan bir asır sonra kenti ziyaret eden Arap seyyah İbn-i Batuta pazarların, camilerin ve medreselerin hâlâ harap vaziyette olduklarını görmüştü.[98] Nişabur'daki yeniden inşa süreci için elli sene sonra bir vali ancak emir verebilmişti. Semerkant'ta işler daha erken başlamıştı, fakat pek bir ilerleme kaydedilememişti. Belh'de ise bir asır beklenecekti.[99] Herat'ta akıllı bir yerel idareci kendisini tayin eden Moğol valiye rağmen yeniden inşayı başarabilmişti ama bu istisnaî bir durumdu.[100]

Moğol istilâsının Orta Asya üzerindeki demografik tesiri çok büyüktü. İran ve Rusya'nın istilâsından farklı olarak oldukça şahsî bir saika sahip olan Orta Asya'daki Moğol saldırıları, Harezm şahını ve nüfusun tamamını asiliklerinden ve hıyanetlerinden ötürü planlı bir şekilde cezalandırmayı amaçlayan bir intikam savaşıydı. Sonuç her şeyin imha edilmesi olmuştu. Nispeten yumuşak davranılan Semerkant'ta bile ölü oranı neredeyse nüfusun üçte biri kadardı.[101] Otuz bin zanaatkârın alıkonmuş ve binlerce kadının köleleştirilmiş olmasına karşın ölü sayısı yine de yetmiş bindi.[102] Moğolların Nişabur doğumlu saray tarihçisi Cüveynî Merv'de hayatta kalmayı başarmış bir grup soylu kimsenin cesetleri saymak için on üç gün ve gece harcadıklarını yazmaktaydı. Saydıkları ceset sayısıysa toplamda 1,3 milyondu.[103] O dönemde yaşamış ama daha temkinli olan bir başkasıysa sadece o kentteki ölü sayısının 700.000 olduğunu söylemekteydi. Yeryüzünde daha önce böyle bir hadise yaşanmamıştı.[104] Aynı kaynaklar Nişabur ve Herat'ta katledilenlerin bir mil-

98 İbn-i Batuta'yı alıntılayan, Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, s. 463.

99 Akhmedov, "Central Asia under the Rule of Chingis Khan's Successors," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 1, s. 265.

100 Grousset, *Empire of the Steppes*, s. 352–53.

101 Dörtte üçünün yok olduğunu iddia eden bir Çinli yazarı alıntılayan, Juvayni, *History of the World-Conquerer*, s. 129–32. Nüfusun yarısının öldüğü tahmini için bkz., Gafurov, *Istoriia tadzhikskogo naroda*, Cl. 2, s. 220.

102 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 461.

103 Juvaini, *History of the World-Conqueror*, Cl. 2, s. 618 vd.

104 John Masson Smith, Jr., "Demographic Considerations in Mongol Siege Warfare," *Archivum Ottomanicum* 13 (1994), s. 329.

yondan fazla olduğunu bildirmekteydi.[105] Diğer mahvolmuş Orta Asya kentlerindeki ölü sayısıyla ilgili sadece taraflı olarak verilmiş olan rakamlar mevcuttur. Abartılı ölü sayısı verecek kaynak dahi yoktur. Bu kentlerin arasında Faryab (Otrar), Ürgenç, Çeç (Taşkent), Balasagun, Uzkend, Hucend, Bamiyan, Kabil ve Tirmiz (Termez) vardı.

Dönemin yazarlarının abartılı rakamlar verdiklerini hesaba katsak bile can verenlerin sayısının çok fazla olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Temkinli ve dikkatli bir araştırmacı olan David Morgan bu katliamları hiç tereddüt etmeden "soykırım teşebbüsü" olarak nitelendirmiştir.[106] Demograflar Kara Ölüm yüzünden 1350'lerde Avrupa'daki nüfusun üçte birinin yok olduğunu tahmin etmektedirler. Bu durumda bile gelişmeler ertelenmiştir.[107] Moğol istilâsından ötürü Merv, Nişabur ve diğer kentleri de içine alan Horasan'da yaşanan nüfus kaybı yüzde doksandı. Bu dehşete düşüren rakam Avrupa ile bir kıyaslama yapmak için yeterlidir.[108] Şayet bu tahminin yapılmasını sağlayan kanıt görmezden gelinse ve bu rakam yarı yarıya indirilse bile Orta Asya'daki Moğol istilâsının demografik sonuçları hâlâ Kara Ölüm'ün Avrupa'da doğurduklarını geride bırakmaktadır. Elbette bu rakamlarda Avrupa'nın ardından Orta Asya'yı perişan eden Kara Ölüm'ün sonuçları dâhil değildir. Günümüz Tacik tarihçilerinden biri Moğol istilâsı ve Kara Ölüm Orta Asya'yı "boşalttı" derken çok da haksız değildir.[109]

Nüfusun yok olması Orta Asya'nın Moğol istilâsı sonrasındaki yavaş ve duraksamalı iyileşme sürecini tek başına açıklayamaz. Moğollar canlanmak için yapılan tüm gayretlere Orta Asya'nın büyük kentleri için hayatî önem taşıyan su kanallarına sürekli olarak saldırılar düzenleyerek taş koymuşlardı.[110] Buhara ve Ürgenç'te kente su getiren barajları yok etmişlerdi. Bunun sonucu olarak Ürgenç sular altında kalmıştı.[111] Bu olup biten son-

105 Boyle, *The Mongol World Empire, 1206–1370*, s. 621–22.

106 David Morgan, *The Mongols* (Londra, 1986), s. 74.

107 J. Byrne, *The Black Death* (Londra, 2004), s. 58–62.

108 John Masson Smith, Jr., "Mongol Manpower and Persian Population," *Journal of Economic and Social History of the Orient* 18, 3 (Ekim 1975), s. 291.

109 Gafurov, *Istoriia tadzhikskogo naroda*, Cl. 1, s. 305.

110 Morgan, *The Mongols*, s. 80 vd.

111 Juvaini, *History of the World-Conqueror*, s. 127 ve 257. Barthold delil göstermeden Seyhun Nehri'nin Hazar Denizi'ne dökülmemesinin sebebi olarak Moğolların sulama sistemlerine yaptıkları saldırıları göstermektedir: *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 437.

raki yakın bir tarihte tarihçiler Moğolların Merv yakınlarındaki Murgab Nehri üzerinde yer alan bütün büyük barajlarla Markha kalesindeki ana sulama barajını yıktıklarını bildirmektelerdi.[112] Böyle nokta atışı saldırılar diğer kent merkezlerinde de çok defa tekrar edilmişti. Yıkılan sulama altyapısının yerine yenisinin yapılmasının maliyeti çok fazlaydı ve insan gücüyle kaynaklarını kaybetmiş olan bir bölgenin boyunu aşmaktaydı.

Moğol istilâsının getirdiği tüm bu masrafların dışında bir de hesaplanamayacak kadar çok boyutu olan medeniyet kaybı vardı. Kütüphanelerin, kitapçıların, rasathanelerin, vakıfların, arşivlerin, okulların ve müstensihlerin her alandaki son eserleri çoğalttıkları kitaphanelerin (*scriptorium*) yerle bir edilmiş olması her şeyi mahvetmişti. Moğolların İsmailîlerin Alamut'ta oluşturdukları kütüphaneye dokunmamış olmaları bir mana ifade etmemekteydi. Bu kurumları yürüten insanların yok edilmiş olması entelektüel hayata daha derinden bir darbe vurmuştu. Böylesi bir vaziyet içinde İbn-i Sina'nın babası gibi her şeylerini evlatlarının tahsili için feda edecek ve diğer yüksek tahsilli insanlarla ilişki kurarak bunlardan istifade edecek kaç aile kalmıştı? İbn-i Sina'nın gençliğinde ortaya koyduğu iki eser Buhara'daki komşuları için yazılmıştı. Moğol istilâsından sonra böyle komşuluklar hâlâ var mıydı? Kaç kent sakini ilimle uğraşması için gelecek vaad eden genç komşusunu teşvik edecek eğitime, kaynaklara ve eğilime sahipti? Orta Asya'nın medeniyet kumaşındaki bu büyük yırtık Moğol istilâsının belki de en trajik mirasıdır.

Moğol Orta Asyası

Doğrusunu söylemek gerekirse Moğol idaresinde bir Orta Asya var olmamıştı, çünkü bölge üçe bölünmüştü. Uygur toprakları olan Sincan boyunca Tanrı Dağları'nın batısına uzanan bölge doğrudan Pekin'den yönetilirken[113] Horasan'ın batısındaki kısımlar Hülagu'nun İran'daki haleflerinin idaresine geçmişti. Böylece kuzeydeki Harezm bozkırlarından güneydeki Helmend Vadisi'ne kadar olan geniş alan Cengiz Han'ın görevlendirdiği Çağatay kabilesine kalmıştı. En başından itibaren Orta Asya'nın bu bölgesini yöneten Moğol hükümdarları Pekin ve Tebriz'e karşı bağımsızlık elde etmeye çalışmışlardı.

---

112 Juvaini, *History of the World-Conqueror*, s. 165; ayrıca bkz., Hafız Abru'yu alıntılayan, Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 402.

113 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 480.

Orta Asya'daki Moğollar inşa etmiyorlardı. Söylendiğine göre Cengiz Han Tanrı Dağları civarında bir yol yaptırmıştı. Bu yol üzerindeki kırk ahşap köprü ve konaklama yeri birbirlerinden bir günlük uzaklıktalardı.[114] Bu doğru olsa bile ticarete kalıcı bir etkisi olmamıştı. Daha sonraki bir Moğol idarecisinin bugün Özbekistan'ın kuzeyinde kalan Karşı kentinden birkaç kilometre uzaklıktaki bir bölgeye mütevazı bir saray yaptırdığı[115] ve şu an Kazakistan sınırlarında yer alan yeniden inşa edilmiş Uzkend'i merkez olarak kullandığı doğruydu. Fakat bu ikinci sınıf kentler sadece idarî vazifeler için kullanılmaktaydı ve ticaret ya da kültür merkezi hâline gelmemişlerdi.

İstilânın hemen sonrasındaki senelerde Moğollar bölgenin idaresini Mahmut ve Mesut Yalavaç isimli iki kardeşe vermişlerdi. Hucend'de yaşayan bu iki tüccar Horasanlıydı. Fiilî naipler olarak bu kardeşler fahiş vergiler getirmişlerdi. Alınacak meblağ gelire göre belirlenmekteydi. Askerlerin ve idarenin giderleri için de bol miktarda mahsul toplanmaktaydı. Vergi toplayıcılarının genel tavrıyla uyumlu olarak bu kardeşler de nüfus sayımı zahmetine bile girmemişlerdi. Alabildikleri kadar almaktalardı.[116] Aslında bu, genelde makul ölçülerde vergi toplayan Moğol uygulamasıyla ters düşmekteydi ama durumdan memnun olan Moğollar Yalavaç kardeşleri dindaşlarına istedikleri gibi zulmetmede serbest bırakmışlardı.[117] Horasan'daki idareciler de vakit kaybetmeden bu sistemi uygulamaya başlamışlardı.

Kubilay Han'ın kuzenlerinden Kaydu Han'ın büyük uğraş vererek bölgenin orta kısmının idaresini ele almış olması Pekin ile gerilimi bir anda artırmıştı. Kaydu tam anlamıyla bir bozkır göçebesiydi. Geleneksel çadır hayatından vazgeçmiyor ve yeryüzündeki gayesinin bölgedeki Çağataylara ve Çin'deki Kubilay'a rağmen gücünü artırmak olduğuna inanıyordu.[118] En sevdiği kızlarından biri kendisini kavgada yenebilecek bir erkek buluncaya kadar evlenmeyi reddetmişti. Kubilay'ın sarayındaki Çin kültürüne olan rağbet Kaydu'yu şoke ediyordu. Kubilay'ın doğuya yoğunlaşmasıyla Avrasya'nın merkezinde oluşan boşluğu

---

114 Mez, *The Renaissance of Islam*, s. 634.

115 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 427

116 Michal Biran, *Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in Central Asia* (Londra, 1997), s. 97 vd.

117 Gafurov, *Istoriia tadzhikskogo naroda*, Cl. 2, s. 298.

118 Biran, *Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in Central Asia*, Bl. 1.

doldurmak amacıyla hiç vakit kaybetmeden 100.000 atlıdan oluşan bir ordu toplayarak Semerkant ve Buhara'ya saldırmış, ardından Horasan'ı ele geçirmek üzere harekete geçmişti. Aynı zamanda Moğolistan'ı ve Kubilay'ın Çin'deki topraklarını işgal etmeyi tasarlıyordu.[119]

Kaydu'nun eski Moğol adetlerine olan inatçı bağlılığı hem Çin hem de İran'ın batısında yaşanan pekişme ve istikrarı sağlama süreçleriyle birebir zıt düşmekteydi. Kaydu'nun gerici yönetimi altında ticaret gerilemiş ve paranın değeri düşmüştü. Buna cevaben altın kaplama bronz sikke bastıran Kaydu bunları kullanmayı reddeden tacirleri cezalandırmıştı.[120] Sadece gümüş sikkelerine güven oluyordu. Bölge malî çöküntüyle, yağmacıların bitmeyen tehditleriyle ve halk isyanlarıyla karşı karşıya kalmıştı.[121] Bunun üzerine kervanlar Afganistan üzerinden giden güneydeki güzergâhı ve Harezm boyunca uzanan kuzeydeki yolu tercih eder olmuşlardı.[122] Doğuda ve batıda ekonomiler gelişirken Orta Asya'nın geri kalanı fakirlik içinde kalmıştı. Hayatta kalan yerel hanedanlıklar tembelliğe kapılmışlardı.

Orta Asya'nın entelektüel hayatı da bu durağanlıktan etkilenmişti. Hem yazılı tabletlerle yapılan hem de taşınabilir tarzdaki matbaacılık 1300'de Çin'den Doğu Türkistan'a ulaşmıştı. O tarihte Turfan'daki ve diğer yerlerdeki Uygurlar kendi Türkî dillerinde kitaplar basmaktalardı. Çok uzun olmayan bir sürenin ardından matbaa Moğolların İlhanlılar tarafından yönetilen batıdaki topraklarına da gelmişti. Daha sonra gözden düşecek olsa da en azından İran'a da giriş yapmıştı. Fakat Horasan da dâhil olmak üzere Orta Asya'da matbaayı bilen kimse yoktu.

Moğol Boyunduruğu Altında Kültür

Kaydu'nun bir şair, bir müneccim ve bir de hekim görevlendirdiği bilinmektedir ama kültür ufku, anlaşılan, bunun ötesine gitmemiştir. Kubilay ya da Hülagu'nun aksine ne bir başkent inşa ettirmiş ne tarihçileri

119 Souchek, *A History of Inner Asia*, s. 111.

120 Gafurov, *Istoriia tadzhikskogo naroda*, Cl. 2, s. 302. Moğol para birimini kabul etmemenin suç hâline gelmesiyle ilgili bkz., Davidovich, "Coinage and the Monetary System," s. 404.

121 1238'deki isyan için bkz., Akhmedov, "Central Asia under the Rule of Chinggis Khan's Successors," s. 266–67.

122 A.g.m., s. 99-110.

ya da eli kalem tutanları himayesine almış ne de bir rasathane kurdurmuştur. Doğu'da ve Batı'daki birçok orta çağ idarecisi gibi Kaydu'nun iyi vakit geçirmekten anladığı avlanmak ve içmekti. Adamlarından birinin Hristiyan olan karısı Buhara'da bir medreseye malî olarak destek olmuştu ama bu medresede öne çıkan hiçbir düşünür yoktu. Belki imamlar ve kadılar öğretinin hassas noktaları üstüne kafa yormuş olabilirlerdi ama defalarca sorulmuş olan soruları sormaktan öteye geçememişlerdi.[123] Kendilerini göklere çıkarmaya bayılan hükümdarların son sığınağı olan tarih yazıcılığı bile, Herat'taki bir istisna isim sayılmazsa, yok olmuştu.[124] İz bırakan sadece iki şair olmuştu. Bunlardan biri kışkırtıcı rubailer yazan bugün Özbekistan'da kalan Karşı kentinden bir şairdi. Diğeri de kalemini resmî ve dinî otoriteleri yermek için kullanan ama kabiliyeti asi ruhuna eşlik edemeyen Buharalı bir şairdi.[125] Rus tarihçi Bartold'un "Cengiz Han bütün kültürlere yabancı kalmıştı," şeklindeki iddiası tartışmaya açıktır ama bu görüşüne iştirak etmemek elde değildir, zira günün sonunda göçebelikle kent merkezli entelektüel kültür geleneğinin uyuşmasının imkânsız olduğu görülmüştür.[126]

Tek istisna gizemli bir çekiciliği olan Nizârî-i Kuhistanî (1247-1285) idi. Nişabur'un güneyinde yaşayan ve Moğol katliamı esnasında her şeyini kaybetmiş olan soylu bir aileye mensuptu.[127] İyiden iyiye fakirleşmiş olan şair Kafkasya'da maliye memuru olarak Moğollar namına gezmekteydi. Bu sebeple varlık hakkında tefekkür edecek geniş vakit bulabilmişti. Daha sonra memleketinde saray şairi olmuştu. Koyu bir İsmailî ailede yetişen Nizârî düşmanlarının bir komplo kurarak kendisini kovdurması ve tüm kazancını müsadere ettirmesi sonucu derin bir ümitsizliğe kapılmıştı. Münazara-i Şeb-u Rûz (Gün ve Gecenin Münazarası) isimli keder dolu kitabında içini döktükten sonra dur durak bilmeyen hicivler yazmaya başlamıştı. Güya genç oğluna yazdığı bir şiir kitabında riyazete değil de "şarap müptelalarına" övgüler düzerek geleneksel nasihat kitaplarıyla dalga geçmekteydi. Diğer eserlerinde

123 Biran, *Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in Central Asia*, s. 94–97.

124 Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, Cl. 1, s. 121.

125 Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 235, 254 ve 263.

126 Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 461.

127 Krş., Ch. G. Baiburdi, *Zhizn i tvorchestvo Nizari-persidskogo poeta* (Leningrad, 1963); ayrıca bkz., Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 255 vd.

Nizârî kendisini Râzî ve Ömer Hayyam'dan esinlenerek sınır tanımaz bir hür düşünceli kimse ve dinsiz olarak tanıtmaktaydı. Hayyam'a derinden bir hayranlık duyuyordu, hatta daha sonra Nizârî'ye ait olan şiirler yanlışlıkla Hayyam'a isnat edilecekti. Hayatının sonlarına doğruysa çiftçilik yapmaya başlayan Nizârî eski inançlarının bir kısmını yeniden benimsediğini belirtmişti.[128]

Nizârî'nin hayatı ve eserleri Moğolların sebep olduğu kültürel ve entelektüel yıkımın acıklı bir tablosu gibiydi. Moğollar dört asır önce Hivi, İbn-i Râvendî ve Râzî gibi isimlerle başlamış olan Horasan ve Orta Asya'daki özgür düşünce devrine son darbeyi vurmuşlardı.

Devletin Ötesinde Kültür: Folklor ve Din

Ne Kaydu ne de halefleri Orta Asya'da kalıcı bir başkent kurmamış olup bugün Kazakistan ile Kırgızistan arasındaki sınırda kalan Talas Vadisi'ndeki bir bölgeyi toplanma alanı olarak kullanmışlardı. Burada, alçak rakımlı dağların eteğindeki ovaların arasında, Moğol hükümdarları *kurultay* topluyor, kimin yerine kimin geçeceği üzerine kavga veriyor ve çöküşe geçen imparatorluklarının görünüşteki birliğini devam ettirmek için uğraşıyorlardı. Fakat vadide sadece onlar yoktu. Bölgenin Kırgız sakinleri 1334'de Talas Nehri'nin bir kolunun kenarında bir türbe yapmışlardı. Bölge halkı tarafından "Manastin Kumbuzi" (Manas Türbesi) diye adlandırılan bu yapı topu topu dört metrekarelik bir alan kaplamaktaydı.[129] Piramit şeklinde yüksek bir kubbeye sahip olan fırınlanmış tuğladan yapılmış bu mütevazı yapının önemi boyutlarının çok ötesindeydi, zira denildiğine göre Kırgız boylarının efsanevî kahramanı Manas için inşa edilmişti. Duvarında bir hanın kızına ait olduğunun yazılı olduğu bir kitabe bulunmaktaydı. Fakat kitabeye böyle yazılmasının sebebi yağmacıları uzak tutmaktı.

Manas'ın ne zaman, nerede yaşadığı ve hatta Manas diye birinin var olup olmadığı Çarlık Rusyası'nda bir Kırgız yetkilinin geleneksel

128 Nizârî'nin İsmailîlik hakkındaki görüşleri için bkz., Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols: Nizami Quhistani and the Continuity of Ismaili Traditions in Persia* (Londra, 2002).

129 Bu yapı, kitabesi ve Manas ile olan bağı için bkz., G. A. Pugachenkova, *Gumbez Manassa* (Moskova, 1950); ayrıca bkz., S. Peregudova, "Mausoleum of Manas," Kyrgyzstan Freenet Website, http://freenet.bishkek.su/kyrgyzstan/gumbez.html.

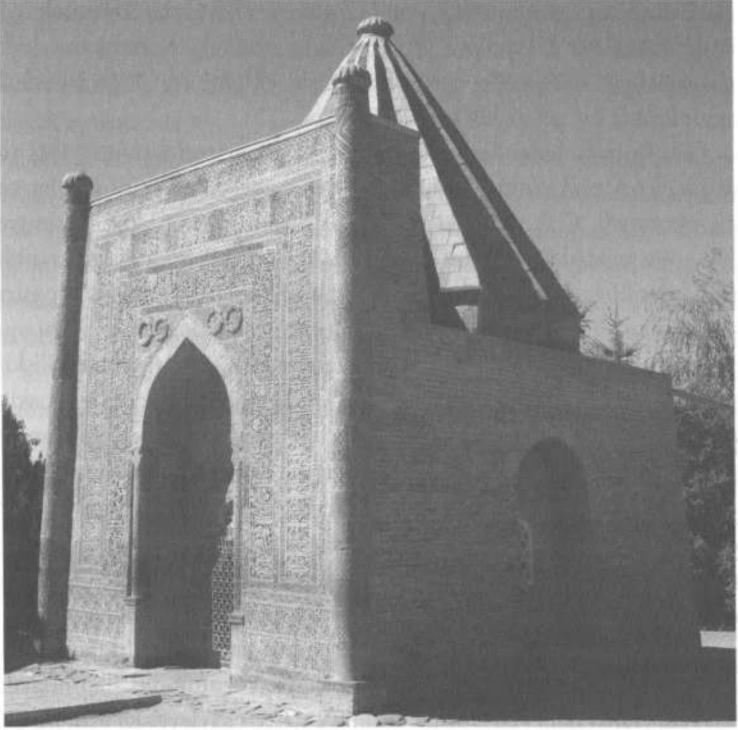
bir *Manasçı* ile karşılaştığı 1858'den beri bir tartışma konusudur. Yetkili bu Manasçıdan çok daha hacimli bir şiir olduğu anlaşılan destanın uzunca bir kısmını dinlemişti. Duyduklarını hemen Rusçaya tercüme etmişti.[130] Rus romancı Dostoyevski'nin ahbaplarından olduğu bilinen Shoqan Walikkhanuli (Chokan Chingisovich Valikhanov, Şukan Cengizoviç Velihanov) Rusya'nın Kazakistan'daki sömürgeci düzenini desteklemişti. Batılı eğitime gönül vermiş ve İslam'a sırt çevirmiş olsa da dikkatli bir halkbilimci ve Türkî halklar üzerine geniş malumatı olan bir tarihçiydi. Manasçının okuduğu mısraları yazıya döktükten sonra bunların efsanevî Manas'ın ve soyunun hayatını anlatan kadim bir Kırgız destanının bir parçası olduğuna kanaat getirmişti. Valikhanov karşısındaki metnin "bozkırların İlyadası" olduğunu belirtmişti.

Kısa süre sonra halkbilimciler ellerinde defterleri, daha sonra da kayıt cihazlarıyla, içinde bir Manasçı bulunan bütün Kırgız yurtlarını dolaşmışlardı. Yirminci asrın sonlarında Valikhanov'un kısa metni yaklaşık 500.000 mısralık bir destana dönüşmüştü. Bu mısralar Manas destanının üç farklı versiyonundan elde edilmişlerdi. Fakat şüpheli olanların sayısı da az değildi. Araştırmacılar *Manas*'da anlatılan hadiselerin çoğunun orta çağda değil on altıncı ve on yedinci asırlarda yaşandığını görmüşlerdi. Bazıları Manas'ın, şayet gerçekten yaşamışsa, hayatını bugün Kırgızistan denilen yerde değil doğuda, Moğolistan'ın kuzeyinde doğup Kuzey Buz Denizi'ne dökülen Yenisey Nehri'nin kaynağının yakınlarında yaşamış olduğuna işaret etmişlerdi. Bir diğer kanaate göre destan Valikhanov'un bulmasından bir buçuk asır önce ortaya çıkmıştı. Hatta bir araştırmacı tüm bunların on sekizinci asırda yapılmış bir sahtekârlığın mahsulü olduğunu söylemişti.[131] Bir yandan da yirminci asırdaki arkeologlar Manasim Gumbaz'ın Manasla bir alakası olup olmadığını sorgulamışlardı.[132]

130 A. T. Hatto Valikhanov'un metnini İngilizceye tercüme etmiştir: *The Memorial Feast for Kokotoy Khan*, (Oxford, 1977); daha yeni bir tercüme için bkz., Walter May, trc., *Manas* (Bişkek, 2004).

131 Bu meseleler hakkında bkz., M. 1. Bogdanov, A. A. Petrosian, ve V. M. Zhirmunskii, ed., *Kyrgyzskii geroicheskii epos Manas: Voprosy izucheniia eposa narodov SSR* (Moskova, 1961), özellikle s. 85–196. Sahtekârlık iddiası için bkz., Robert S. Auty ve A. T. Hatto, *Traditions of Heroic and Epic Poetry*, 2 Cl. (Londra, 1980), Cl. 2, s. 234.

132 Yapının Manasla olan bağının dolaylı olarak var olduğu iddiası için bkz., Pugachenkova, *Gumbez Manassa*.



Figür 13.4. Halk arasında Kırgızların efsanevî kahramanı Manas'a ait olduğu iddia edilen türbe (1334). Kırgızistan'daki Talas Vadisi'ndeki türbenin yerel bir hanın kızına ait olması daha muhtemeldir. ■ Fotoğraf: Michael Padraic Murphy.

Tüm bunların karşısında Rus tarihçi Bartold Manas efsanesinin tamamının bu kadar olduğunu belirtmiş ve Kırgız halkının tarihini yazarken bu meseleyi görmezden gelmeyi tercih etmişti.[133]

Bu elbette aşırı bir tepkiydi. Çeşitli Kırgız boylarının kadim ve oldukça gelişmiş destan geleneğine sahip olduklarına ve bu destanın tarihinin en azından on dördüncü asra, hatta daha da geriye uzandığına şüphe yoktur. Manas destanına atıfta bulunan ilk eser on dördüncü asrın sonlarında ya da on beşinci asırda yazılmış olan *Tarihlerin Derlemesi*'dir.[134] Bu gelenek hiç de unutulmaya yüz tutmamıştı, aksine belli

133 V. V. Bartold, *Kyrgyzy: Istoricheskii ocherk* (Frunze, 1927).

134 R. Z. Kydyrbaeva, "The Kyrgyz Epic Manas," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 403.

bir eğitimden geçmemiş olan ozanlar manzum hikâyeler söylemeleriyle zaman içerisinde kuvvetlenmişti. Bir diğer ifadeyle, Valikhanov doğal gelişim süreci dâhilinde ayrıntılandırma, ekleme ve doğaçlamalarla zenginleşmiş bir gelenekle karşılaşmıştı.

Bizi burada ilgilendiren nokta Moğol imparatorluğunun yavaş yavaş dağılıyor olmasının Kırgızlara ve diğer göçebelere yeni alanlar açmış olmasıydı. Çok sayıdaki dik kafalı düşmanlarına karşı hâkimiyet elde etme mücadelesi asırlar sürmüştü. Bu mücadele de kahramanlıkların anlatıldığı destanların yazılması için imkânlar sağlamıştı. Bir yurtta toplanan dinleyicilere söylenen bu türküler geniş ailenin ve boyun değerlerine vurgu yapmakta ve aynı zamanda töreye ve ahlaka ilişkin zorlayıcı sorular sormaktalardı. Böylelikle gençlere nasıl davranacakları hususunda bir model oluşturmuşlardı. Avamın arasında dolaşan bu destanların mesajı hanlara ve aşiret reislerine de ulaşarak toplumun tüm katmanlarında ortak olan değerlerin devamlılığı sağlanmaktaydı. Orta Asya'daki Moğol dönemine dair destanlardan öğrenilecek daha çok şey vardır. Fakat daha sonra Manas'ta ve bölgenin diğer türkülerinde kendisini ifade eden halk bazındaki yaratıcılığın, kültür tarihi açısından iç açıcı olmayan bir dönemin en uzun süreli miraslarından olduğu açıktır.

Moğol döneminde kültürel enerjinin dışavurumu din alanındaydı. Tasavvuf ikinci defa yeşermişti. Türkü ve destan söyleyenler gibi bu hareketin öncüleri de herhangi bir idareden yardım almaksızın doğrudan halkın arasından çıkmışlardı. Ve yine Kırgız destanları gibi tasavvuf da her seviyedeki idarecileri sonunda tesiri altına alacaktı.

Orta Asya'nın kuzey ve doğu taraflarındaki Türkî halklar arasında İslam'ın yaygınlık kazanması çok hızlı olmamıştı. Selçuklu döneminde önemli bir mesafe kat edildiği doğruydu ama Orta Asya'nın kuzey sınırındaki Türkî halkların büyük kısmı Moğol idaresinde geçen on dördüncü asırda İslam'ı kabul etmişti. Genellikle dini kendi şartlarına uydurmuşlardı. Orta Asya'ya yerleşmiş olan Moğollar da aynı dönemde, aynı şartlarda Müslüman olmuşlardı.[135] Türkler de Moğollar da İslam'ın katı kurallarını, ezberciliğini ve her konuda uyum sağlanması zorunluluğunu kabul etmek istememişlerdi. Moğol iktidarının erken döneminde müesses bir inancın olmaması din âlimlerinin ve medreselerin katılığından uzak durulmasını kolaylaştırmıştı. Bu yeni Müslümanları

135 Hodgson, *The Venture of Islam*, Cl. 2, s. 426.

ilgilendiren ilim Gök Tanrı inancında olduğu gibi içe ve ferde dönük olup akla hitap ettiği kadar hislere de seslenmekteydi. Ahmed Yesevî ve Necmeddin Kübra gibi kimselerin tasavvuf anlayışı bu değerlerle tam olarak uyuşmaktaydı.

Hızlı bir şekilde yayılmış olması ve hayat dolu olması sebebiyle Moğol idaresindeki Orta Asya'da hiçbir kültürel ya da entelektüel akım tasavvufu gölgede bırakamamıştı. Gazalî'nin, Müslümanların bu yeni "gönül İslamı'nı" kucaklamaları için kapıyı aralamasının ardından milyonlarca kişi bu kapıdan içeri girmişti. Zemin Moğol istilâsından önce hazırlanmıştı. Şimdi içe dönük dindarlığın bu çeşidi hem göçebeler hem de kentliler arasında hızla yayılmaktaydı. Moğol döneminin sonuna gelindiğinde ana akım İslam ve devletle tamamıyla bütünleşmişti.

Farklı tasavvuf yollarının tamamı bu önemli gelişmede rol oynamışlardı. Örneğin, Kübra'nın dervişlerinden Ürgençli Şeyh Seyfeddin Bâharzî Buhara'ya gelmiş ve Moğollarla arasını iyi tutarak tasavvufî ilkelere dayalı bir medrese kurmuştu.[136] Tasavvuf, ana akım inanç ve devlet arasındaki bu birleşmenin önde gelen ismi Buhara yakınlarındaki bir köyde doğmuş olan Bahaeddin Nakşibend Buharî (1318-1389) idi. En başından itibaren manevî hayata meyletmiş olan Bahaeddin Nakşibend büyükannesi tarafından yakınlardaki bir kasabada yaşayan bir şeyhe götürülmüştü. Bu mucizevî meseleyi daha sonra şöyle anlatmaktaydı:

> Tarikattaki sülukumun başlangıcında geceleri Buhara'nın kenar mahallelerinde gezerdim. Özellikle kış aylarında, gecenin kör karanlığında civardaki türbeleri ziyaret ederek bu türbelerde yatanlardan ibret alırdım. Bir gece Şeyh Ahmed el-Kaşgarî'nin türbesine giderek bir Fatiha okuyacaktım. Türbeye vardığımda daha önce hiç görmediğim iki adam gördüm. Beni bekliyorlardı. Bir de at vardı. Beni bu ata bindirdiler ve belime iki tane kılıç kuşandırdılar. Atı Şeyh Mezdekin'in türbesine sürdüler. Vardığımızda atlardan indik ve şeyhin türbesine girdik. Kıbleye döndüm. Tefekkür ederek kalbimi şeyhin kalbiyle irtibatlandırdım. Bu rabıta esnasında bir zuhurat gördüm. Kıble tarafındaki duvar yıkıldı. Devasa bir taht göründü. Bu tahtın üstünde kelimelerin tarif etmekte kifayetsiz kalacağı kadar büyük bir adam oturmaktaydı. Bu âlemde yüzümü nereye

136 Souchek, *A History of Inner Asia*, s. 117–18.

dönsem o adamı görmekteydim. Etrafında büyük bir kalabalık vardı. Kalabalığın içinde şeyhlerim Şeyh Muhammed Baba Semmâsî ve Emir Külal da vardı. Bu adamdan hem korkmuştum hem de bu adama aşık olmuştum. Ruhanî varlığı beni korkutmuştu ama güzelliğine ve cazibesine tutulmuştum. Kendi kendime bu adam kim ola ki diye sordum. Kalabalığın arasından bir ses duydum: "Manevî yolunda seni besleyen bu adam senin şeyhindir. Ruhun henüz ilahî mevcudiyetin içindeyken ona nazar etti. Sen onun himayesindesin. O Şeyh Abdülhalik Gucdüvanî'dir. Bu insanlar da onun sırrına ermiş olanlardır. O sır Silsile-i Zeheb'in (Altın Silsile) sırrıdır."[137]

Bahaeddin Nakşibend şeyhine tamamen teslim olmuştu. Zaman içinde şeyhi kendisine tarikatı öğretmişti. Bu sayede Allah ile tevhid olabilirdi. Aynı zamanda bu genç salike Şeriat'ın bütün emirlerine harfiyen riayet etmesi gerektiğini tembihlemişti. Nakşibend'in sorgusuz itaati bu tembihin tutulmasını sağlamıştı. Böylelikle Nakşibendiliğin benimsediği tasavvuf tarzı inancın katı kurallarıyla iç içe geçmiş olmuştu. Bu tasavvuf anlayışı katı kuralların en ufak ayrıntısına kadar dikkat etmekte ama bu kuralları iç aydınlanmanın ve Allah ile doğrudan birleşmenin yaşandığı bir dünyada konumlamaktaydı.

Bir diğer ifadeyle Nakşibend dâhilî ve haricî dünyalar, inançla kanun ve fertle toplum arasında bir sentez geliştirmişti. Nakşibendiliğin gönlü ve müminin Allah ile doğrudan tevhid olmasını merkeze almakta diğer tarikatlardan pek bir farkı yoktu. Fakat ilk mutasavvıflardan ciddi manada farklı olarak Nakşibend'in tasavvuru teslimiyet üzerine kuruluydu. Pirin ve halifelerinin karşısında mutlak itaat içinde olunmalıydı. Ardından lâdinî otoritelerle Şeriat'a boyun eğilmeliydi. Son olarak Allah'a teslim olunmalıydı. Zaman içinde Nakşibend'in yaklaşımı bölgede hâkim olmuş ve dinî hayatıyla birlikte siyasî kültürünü de şekillendirmişti. Tasavvuf iktidar ve statüko ile barışmıştı.[138]

---

137 Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, *The Naqshbandi Sufi Way: History and Guidebook of the Saints of the Golden Chain* (Chicago, 1995), s. 164–65.

138 Nakşibend ve tarikatı hakkında bkz., Itzschak Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition* (Londra, 2008); Hadrat Sharkh Muhammad Hisham Kabbani *The Naqshbandi Sufi Way (History and Guidebook of the Saints of the Golden Chain)* (1995).

Nakşibend'in yeni tarikatı Nakşibendiyye'nin karşılaştığı zorluklar nedeniyle böylesi daha kolaydı. Mesajın inancın kurucularından itibaren esrarengiz bir biçimde devam eden "Silsile-i Zeheb'ten" doğrudan geldiği gösterilmek isteniyordu. Yesevî'nin Muhammed tarafından seçildiğinin söylenmesi gibi Nakşibendiyye de kurucusunun mucizevî bir şekilde hem Sünni hem de Şii Müslümanlarca kabul edilebilir bir figür olan Hasan Askerî'den el aldığını iddia etmekteydiler. Bu yeni tarikatın öncüleri bu mucizevî temeli akıl merkezli tüm itirazları bastırmak için bir koz olarak ileri sürmektelerdi.[139]

Bu koz yeniliklerin önüne geçmekte de kullanılmaktaydı. Daha önceleri sufi önderleri toplumun her tabakasından gelmektelerdi. Karizma ve otoritelerinin kaynağı takvaları ve öğretilerinin etkileriydi. Silsile ya da resmî bağlantıları önemli değildi. Moğol idaresinde geçen yıllarda ve sonrasında mukaddes otoritenin bir kuşaktan diğerine nakledilmesi bir aile meselesine dönüşmüştü. Artık kutsallığın kaynağı karizmadan ziyade aile şeceresi olmuştu. Babası pir olan pir olmaktaydı. Bu durum aynı saltanatın babadan oğula geçmesine benzemekteydi. Yenilikçilere hoş gözle bakılmamaktaydı.

Bahaeddin Nakşibend sayesinde zühd ve pasifizm üzerine kurulu bir hareket olarak başlayan tasavvuf dünyevî işleri de bünyesine katmış ve hâkim siyasî düzenle barışmıştı. Olayın böyle bir noktaya vardığının bir göstergesi de 1389'da Nakşibend'in ölmesinin ardından Buhara'daki idarecilerin Nakşibend'in kurduğu medrese ve camiye sahip çıkıp kalıcı vakıflar bağışlamış olmalarıydı. Nakşibend'in tasavvuru kısa süre içerisinde bütün İslam âlemine yayılmıştı. Hindistan'dan Mağrip'e kadar çok sayıda takipçisi vardı. Böylece ortaya koyduğu görüşler günümüze kadar intikal edebilmişti.[140] Hem manevî hem de entelektüel bir gelenek olarak Buhara'da ortaya çıkan bu akım İslamî düşünce üzerinde derin bir tesir bırakmıştı. Bu tesir kendisini en çok yirminci ve yirmi birinci asırda hissettirmiştir.

139 Ölüden el almanın Orta Asya tasavvufunun bir özelliği hâline gelmesi hakkında bkz., Juliam Baldick, *Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia* (New York, 1993), s. 15–39.

140 Nakşibendiyye'nin diğer Müslüman toplumlar üzerindeki tesiri için bkz., Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (Columbia, 1998).

Karanlık Dönemin Bilançosu

İçe yönelik manevî akımlar insanların en zor zamanlarda bile hayatta kalmalarına imkân sağlamışlardı. Bu akımların bölgedeki diğer entelektüel ve kültürel faaliyetlerin neredeyse tamamen sona erdiği Moğol döneminde ortaya çıkmış olması sıradan insanların yaratıcılığının ve becerikliliğinin bir işaretiydi. Tasavvuf kökü kazanmış ve neredeyse yeryüzünden silinmiş bir topluma teselli ve manevî bir ferahlık sunmuştu. Edebiyat ve musikiyi canlandırmış olması ve hâlâ günümüzdeki insanları bile cezbeden bir tarzda iç dünyayı beslemiş olması takdire şayandır.

Bununla birlikte Moğol dönemindeki bu halk kültürünün mirasının daha az olumlu sayılabilecek bir tesiri daha vardı. Çek araştırmacı Jan Rypka'nın da tespit ettiği üzere tasavvuf hayatın gayesine ilişkin bir karamsarlıktan doğmuş ve pasif bir tavrı savunmuştu. Bu hâli Moğol dönemiyle sınırlı kalmayıp sonraki asırlarda da devam etmişti.[141] Birçok fikir mahsulü olan risaleleri olsa da mutasavvıflar aklı küçümsemiş ve ilhamı öne çıkartmışlardı. Gazalî gibi mutasavvıflar da aklın her hâliyle daha düşük seviyedeki bir bilme aracı olduğunu kabul etmişler ve aklı savunanlara önem vermemişlerdi. Manevî rehber ve ahlakî örnek arayışları övgüye değerdi ama bu arayış Orta Asya'nın hemen her yerinde bir evliyalar oluşumu ortaya çıkartmıştı. Bu oluşum da kısa süre içinde hurafeler doğurmuştu.

Netice itibariyle tasavvuftaki kendini bulma arayışı büyük ölçüde entelektüel hayatın bastırılmasına ve yalnızlaştırılmasına sebep olmuştu. Musikisinin ve edebiyatının bütün güzelliğine rağmen tasavvuf mantığın, matematiğin, bilimin, felsefenin ve ilahiyat da dâhil olmak üzere akılcı arayışın düşmanıydı. Aynı şekilde Platon ve Aristo gibi klasik düşünürlere ya da Yusuf Has Hacib, Farabi ve İbn-i Sina gibi Orta Asyalılara da hoş gözle bakmamaktalardı. Muhtelif filozoflar arasında hakemlik yapmak yerine mutasavvıflar hepsini reddedip fert merkezli bir yapıyı benimsemeyi tercih etmişlerdi. Bahaeddin Nakşibend tasavvufla devlet arasında uzlaşma sağladığında bunu geniş ve kapsamlı bir medeniyet düşüncesi temelinde değil Şeriat'ın tüm emirlerini en ince ayrıntısına kadar kabul ederek yapmıştı.

141 Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 232–33.

Orta Asya'daki Moğol dönemi boyunca Avrupa'nın üniversiteleriyle diğer ilim merkezleri gelişiyor ve siyasî ve dinî otoritelerden bağımsızlaşıyorlardı.[142] Aristo'nun öğretilerinin on üçüncü asırda Paris'te hiç sevilmediği doğruydu ama bu bir devlet kararı değildi ve tekrarlanmamıştı. Bir asır önce yoksulluğu merkeze alan bir maneviyat tarzı geliştirmiş olan Assisili Aziz Francis sonunda dünyaya açılmış, hatta rahiplerinden yükselen üniversitelerde ders vermelerini istemişti. Moğol istilâsının Orta Asya'daki entelektüel hayatı mahvettiği, aynı zamanda kent ekonomisi ve kültür hayatının muhteşem geleneğini iğdiş ettiği açıktır. Bu muhteşem gelenek sonraları yeniden canlanmıştı ama uzun süre devam edememişti. Üstelik önceki gibi entelektüel yaratıcılığı ve parlaklığı da yoktu.

Bunlar göz önüne alındığında Orta Asya'nın entelektüel hayatının Moğol istilâsından çok önce çöküşe geçtiği görülmektedir. Hükümdarlar ve sarayları kendilerine methiyeler düzenlerin haricindeki düşünür ve yazarlara olan desteklerini büyük ölçüde kesmişlerdi. Gazalî ve diğerleri ucu açık entelektüel sorgulamanın mantığını çoktan baltalamışlar ve bilim adamlarıyla düşünürleri savunmaya geçmeye zorlamışlardı. Hâkim inancın yasa koyucuları Moğol ordularının gelmesinden çok önce ipleri ellerine almışlardı. Bunların ışığında Moğollar daha önce başlamış olan kültürel yıkım sürecini hızlandırmış ve tamamlamış olmakla itham edilebilirler ama asla bu yıkımın başlatıcısı oldukları söylenemez.

---

142 Jacques Verger, "The Universities," içn. *The New Cambridge Medieval History*, ed. Michael Jones (Cambridge, 2000), Cl. 6, s. 66–73.

BÖLÜM 14



TİMURLENK VE HALEFLERİ

Orta Asya'daki son büyük kültürel ve entelektüel faaliyet patlaması Batı'da Tamerlane ismiyle bilinen Timurlenk (Aksak Timur) (1336-1405) zamanında yaşanmıştı. Gazneli Mahmut'un, ilk dönemdeki Selçukluların ve Cengiz Han'ın vesile olduğu kültürel hareketlilik gibi Timur da şiddetli bir fetih zinciriyle, tabiri caizse, kendi rönesansını başlatmıştı. Bu rönesans kısa duraksamalar haricinde hayatı boyunca devam etmişti. Bu rönesansın ardından Timur'un, iktidarına karşı çıkan herkesi yok etmesiyle imparatorluğunun birbirleriyle anlaşamayan torunları tarafından küçük devletlere bölünmesi arasında kısa bir ara olmuştu. İşte kültürel yeşerme bir asır süren bu arada yaşanmıştı (bkz. resim 24).

Cengiz Han'ın soyundan gelen küçük bir Moğol grup ile yerel Türkler bir buçuk asırdır birbirleriyle evlenmektelerdi. Bugünkü Özbekistan'ın güneyinde kalan alçak dağların eteklerinde büyüyen Timur da böyle bir evlilikten dünyaya gelmişti.[1] Her iki taraftaki Orta Asyalı ataları gibi ve Moğolların Çin ve İran'daki torunlarının aksine Timur tam bir göçebe ve savaşçı olarak hayatını sürdürmüştü. Küçük yaşta attan düştüğü için topal kalmıştı. İspanyol elçisi Ruy Gonzales Clavijo Timur'un sarayını ziyaret ettiği zaman kendisine bu büyük önderin hayata koyun ve at çalarak, ganimetlerini de adamları arasında dağıtarak başladığını söylemişlerdi.[2] Fakat Moğol tarzı bir idareye dönmek istemeyen bölge

---

1 John E. Woods, "Timur's Genealogy," içn. *Essays Written in Honor of Martin B. Dickson* (Salt Lake City, 1990), s. 85 vd.

2 Ruy Gonzales de Clavijo, *Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the Court of Timour at Samarcand, AD 1403–6*, trc. Clements R. Markham (Londra, 1859), s. 126.

kentlerini ele geçirmek koyun çalmaktan daha zordu. Sadece Semerkant'ı boyunduruğu altına almak için Timur on sekiz sene içinde dokuz kez savaşmak zorunda kalmıştı.[3] Bir dizi maharetli manevra ve çelikten bir iradeyle Orta Asya'nın tamamına hâkim olmayı başarmıştı. Timur 1370 senesinde, Belh'te resmen hükümdar ilan edilmişti.

Timur'un emperyal projesinin zamanlaması daha iyi olamazdı. Kara Ölüm[4] 1350'lerin başlarında İran ve Kafkasya'daki nüfusun kırılmasına sebep olmuş, aynı dönemde İlhanlıların yıkılmasıyla Orta Doğu ve İran'da bir iktidar boşluğu meydana gelmiş ve Ruslar 1380'de Altın Ordu devletini mağlup etmişlerdi. Ganimet vaadiyle topladığı kalabalık ordusuyla Timur bu boşlukları doldurmuş, ardından Orta Doğu'ya yönelerek başarılı bir şekilde Bağdat, Antakya ve Şam'ı kuşatma altına almıştı. Şam'ın dışında bir yerde Kuzey Afrikalı büyük tarihçi ve araştırmacı İbn-i Haldun ile görüşmüştü. İbn-i Haldun kendisinden eski Emevi başkentini yağmalamamasını rica etmişti. Timur artık yaşını almış olan bu âlimi sorularıyla bunaltmıştı. İbn-i Haldun da bu sorulara övgü dolu cevaplar vererek Timur'un şeceresini Nebukadnezar'a[5] kadar götürmüştü.[6] Fakat Timur yine de Şam'ı yağmalamıştı.

Kuşanların, Gazneli Mahmut'un ve Cengiz Han'ın geçtiği asırlık yollardan geçen Timur, Hindistan'ın derinliklerine dalmış, Delhi ve diğer kentleri yakıp yıkmıştı. Rotasını değiştirerek Osmanlı Türklerine saldırmış ve 1402'de talihsiz sultan, Bayezid'i esir almıştı. Farkında olmadan Konstantinopolis'in fethini yarım asır geciktirmiş olan Timur'a Avrupa minnettar olmuştu. Böyle olduğu İngiltere ve Fransa ile olan diplomatik irtibatlarından ve İspanyol diplomat Clavijo gibilerinin yaptıkları ziyaretlerden anlaşılmaktadır.[7]

Başkent Semerkant'ta topu topu beş sene geçiren Timur Çin'i fethetmek için de bir plan kurmuştu. Oldukça uzak bir bölge olan Bengal'deki

---

3 L. B. Baimatov, "Kamal Khujandi and His Time," içn. *To the 675 Anniversary of the Great Kamal Hujandy* (Duşanbe, 1996), s. 126.

4 Veba. (ç.n.)

5 Eski ve Yeni Ahit'te ismi geçen ve Yahudileri Babil'den çıkartan Babil İmparatorluğu'nun en şöhretli imparatorlarından, sal. M.Ö. 605-M.Ö. 562. (ç.n.)

6 Bu görüşmeyle ilgili bkz., Walter J. Fischel, *Ibn Khaldun and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, 1401 AD (803 A.H.)* (Berkeley, 1959).

7 Peter Jackson, *The Mongols and the West, 1221–1410* (Londra, 2005), s. 243 vd.

Hindistanlılar bile Timur'a haraç ödüyorlardı ama Çin ödemiyordu. Artık bu durumu değiştirmenin vakti gelmişti. Ming hanedanlığı 1368'de Moğolları yenmişti ve gücünü pekiştirmekteydi. Timur da başarılı olabilirdi. Fakat 1405'de Çin seferine çıkmak üzereyken Otrar'da hastalanıp hayatını kaybetmişti.

Timur'un aralıksız fetihlerindeki acımasızlık ancak Cengiz Han'ın bizzat düzenlediği seferlerde görülmüştü. Isfahan'da askerleri 70.000 direnişçiyi öldürmüştü. Delhi'de ise 100.000 Hindistanlı sistemli bir şekilde katledilmişlerdi. Timur Cuma mescidine topladığı yüzbinlerce Şamlıyı yakmıştı. İzmir'de Osmanlı ordusunun bütün askerlerinin kafalarını kestirmiş, ardından da bu kafaları mancınıkla limana kaçmakta olan diğer Osmanlı askerlerinin üstüne attırmıştı. Halep, Bağdat, Tikrit, Isfahan, Delhi ve diğer ele geçirilen kentlerde "minare" diye adlandırdığı kellelerden kuleler diktirmişti.[8]

Bütün bu vahşetine rağmen Timur ele geçirdiği topraklarda etkin ve sadık idareler tesis etme konusunda gevşekti. Bazıları bu tavrını Timur'un kendisini sadece bir kumandan olarak görüp gerçek bir han olarak görmemesine ve idare etme vazifesinin Cengiz Han'ın doğrudan torunu olanlar tarafından üstelenebileceğini düşünmesine bağlamaktadırlar. Bazılarıysa ele geçirdiği toprakların kendi idarî yapılarının olduğunu ve bu yapıların Timur için bir sorun teşkil etmediğini belirtmektedirler. Fakat bu görüşlerden hiçbiri Timur'un genelde kendi kentlerini ya da topraklarını yeniden fethetmek zorunda kaldığı ve böylece yıkımın iki defa yaşandığı gerçeğine değinmemektedir.

En az Timur'un kana susamışlığı kadar çarpıcı olan bir diğer gerçek de bütün düşmanlarının ve kurbanlarının Müslüman olmasıydı. Yok ettiği Hindistan'daki devletler bile Müslümanlar tarafından yönetilmektelerdi. Bunların arasında idarelerini Gazneli Mahmut'a dayandıran Delhi Sultanlığı ile diğer yerel krallar da vardı. Timur için Sünni ve Şii ayrımı da yoktu. Cenevizli tacirleri da öldürmüş ve köleleştirmişti. Bunlardan hiçbirisi Timur'u bir inanç savaşçısı olarak tanımlamamaktaydı. Hatta Ahmed Yesevî'ye devasa bir türbe yaptırmış olmasına karşın tasavvufla olan ilişkisi de evliyalara saygı duyuyormuş gibi yapmaktan fazlası değildi.

---

8 Jean Aubin, "Comment Tamerlan prenait les villes," *Studia Islamica* 19 (1963), s. 83–122.

Şu nokta tuhaftır ki dönemin Müslüman vaiz ve âlimleri Timur'un Müslümanları katletmesine ses çıkartmamışlardı. Aslında ulema Timur dönemi boyunca perde arkasında, sessiz kalmıştı. Bu durum oğullarının ve torunlarının çok daha bariz bir dindarlığın ve dar bir ortodoksluğun olduğu dönemde değişecekti.

Edward Gibbon Timur'un, Halep'i yok ettikten sonra "ben kana susamış değilim," dediğini nakletmektedir.[9] Acaba ciddi miydi? Tarih kendi vahşiliğine kör liderlerle doludur, çünkü bu liderler vahşeti yeni ve daha iyi olduğunu varsaydıkları bir düzen kurmak için işlemişlerdir. Ayrıca on dördüncü asır ile on altıncı asır arasındaki zamanda Avrasya'daki insanların toplu ölümlere alışkın oldukları gerçeği gözden kaçmamalıdır. İnsanların toplu ölüme alıştıran faktörlerin kimisi veba gibi doğal sebeplerdi. Timur, Kara Ölüm Avrasya'da kol gezerken on yaşındaydı. Bazı toplu ölümler de katliamlarla kendi sonlarını hazırlayan Korkunç İvan, Kazıklı Voyvoda (III. Vlad) ve Yeni Dünya'daki Katil Cortez ile Pizzaro gibi liderlerin kasıtlı hareketlerinden kaynaklanmıştı. Yine de bir kısmına kitlesel çapta yaşanan toplumsal ve siyasî kargaşalar sebep olmuştu. Örneğin Timur'un gençliğinde, Yuan hanedanlığı döneminde Çin'deki hadiseler otuz milyon insanın canına mâl olmuştu.[10] Dönemin Kırgız ozanlarının, kahramanları Manas'ın destanını okurken "sen takkeyi çıkar dersin, o kelle alır," mısraını telaffuz etmeleri kimseye ürkünç gelmemekteydi.[11]

Osmanlıları mağlup etmiş olmasından ötürü kendisine minnettar olan Avrupalılar Timur'un yaptığı tahribatı görmezden gelmişlerdi. Aksine Timur'a kuvvetli tutkularıyla hareket eden bir prens rolü biçmişlerdi. Rönesans dönemi İngiliz piyes yazarlarından Christopher Marlowe *Tambulame the Great* (Büyük Timurlenk) isimli oyununu, Handel ve Vivaldi de operalarını Timur için yazmışlardı ama odaklandıkları nokta Timur'un işlediği vahşet değildi. İddialara göre Timur Bayezid'in kızına aşık olmuştu ve bu kız ikili arasında arabulucu olmuştu. Bu eserlerin ilgilendiği nokta Timur ile esir aldığı Bayezid

9 Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, C. 5, s. 665.

10 Dennis C. Twitchet ve Herbert Franke, ed., *Alien Regimes and Border States, 907–1368, Cambridge History of China* (Cambridge, 1994), Cl. 6, s. 622.

11 Alıntılayan R. Z. Kyrdyrbaeva, "The Kyrgyz Epic Manas," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 405.

arasındaki ilişkiydi. Daha yakınlarda birçok Orta Asyalı Timur'un fetihlerinin ardındaki asırda, büyük kentlerde sofistike bir hayatın ortaya çıkmış olmasına odaklanmışlardır. Kültürün hamiliğini yapmış olmasından ötürü Özbekistan'da da kahraman olarak görülmektedir.

Kudretin Mimarisi

Sevenleri de sevmeyenleri de Timur'un her alandan zanaatkârları toplamak ve başkenti Semerkant'a göndermek için titiz bir çaba gösterdiğini kabul etmektedir.[12] Timur gerçekten de böyle yapmıştı, çünkü Cengiz Han ve halefleri Orta Asya'nın kabiliyetli sanatkârlarını tüketmişlerdi. Bu insanlardan binlercesini ya öldürmüşler ya da Tebriz veya Pekin'e göndermişlerdi. Binlerce senede oluşmuş olan Orta Asya'nın bu zanaat geleneğinin yok edilmesi Timur'u nerede bir kabiliyet görse el koymaya mecbur etmişti. Birçok ülke ve gelenekten en kabiliyetli insan gücünü toplamıştı. Sanatın ve zanaatın hemen her dalında ustalaşmış olan kimselerin büyüleyici bir birlikteliği söz konusuydu. Timur'un sarayında bu sanatkârlar ve zanaatkârların birbirlerinden etkilenmeme ihtimalleri yoktu. Böylece zaman içerisinde seramik, oymacılık, resim, ahşap, madenî eşya yapımı ve cam üfleme gibi çok farklı alanlarda yeni sentezler ortaya çıkmıştı. Yeni tarzlar ve bu tarzların ortaya çıkmasını sağlayan yeni teknolojiler, Timur'un ayırt edici özelliği olan fethin zenginliği ve kültürün benimsenmesi ile ayrılmaz biçimde bağlantılılardı.

Timur'un ele geçirilen bütün toplumlardaki zanaatkârları bulup seçmedeki gayreti göz önüne alındığında sarayına entelektüel kabiliyeti olanları almak için hiçbir çaba sarf etmemiş olması daha da ilgi çekici hâle gelmektedir. Gazneli Mahmut'un, Selçuklular döneminde mahallî idarecilerin ve Çin ve İran'daki Moğolların aksine Timur bilim adamlarını, âlimleri, edipleri ve hatta dalkavukluk edecek şair ve ozanları bulmak ve yanına almak için kılını kıpırdatmamıştır. Bu tavrı hesaba katıldığında bu son "dünya fatihinin" fikirlerden ziyade mallarla daha çok alakalı olduğunu söylemek hatalı olmayacaktır. Gerçekten ilgilendiği ve masraftan kaçınmadığı alanlardan bir mimariydi. Bunun sebebi

12 R. G. Mukminova, "Craftsmen and Guild Life in Samarkand," içn. *Timurid Art and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century*, ed. Lisa Golombek ve Maria Subtelny (Leiden, 1992), s. 29–35.

de mimarinin çok spesifik bir fikri insanların gözüne sokacak kabiliyetinin olmasıydı. Bu fikir Timur'un kudreti ve ihtişamıydı.

Kabiliyetli mimarlar, dış cepheciler, oymacılar ve marangozları, aynı zamanda fırınlanmış tuğla ve parlak renklerle boyanmış seramikler yapabilen ustaları toplayan Timur kendisinin en uzun ömürlü mirası olacak yapıların inşasının emrini vermişti.[13] İran, Gürcistan, Azerbaycan, Anadolu, Hindistan ve Orta Doğu'dan Timur için çalışmak üzere getirilmiş belli mimarların isimleri bilinmektedir. Fakat kendisinden önceki Orta Asyalı hükümdarlardan farklı olarak Timur bu yapıların baş mimarı olmuştu.

Bunun bir kanıtı, daha önceleri ismi Kâş olan fakat Timur'un yeniden inşasının ardından Şehr-i Sebz (Yeşil Kent) adını alan memleketinde yaptırdığı kale gibi olan sarayının gittikçe yükselen giriş kemerlerinde görülebilir.[14] 22 metre uzunluğundaki bu devasa kemerler bugün bile 40 kilometre öteden görülebilmektedirler.[15] Bu kemerleri destekleyen sütunların orijinalleri yaklaşık 50 metre uzunluğundaydı. Bir diğer ifadeyle on dört katlı bir apartman boyundalardı. Timur'un yaşadığı dönemde inşa edilmiş olan Fransa'daki Amiens Katedrali'nin nefi 67 metre yüksekliğinde olmasına rağmen Timur'un sarayı çok daha büyüleyiciydi.

Ak Saray bu külliye içindeki birçok gösterişli binadan bir tanesiydi. Ana hatlarıyla kubbeli küplerden ya da çokgenlerden oluşmaktaydı. Timur'un ev olarak adlandırdığı bu yapıya süslemeler yapılmıştı. Bu kemerler yapıldıktan kısa bir süre sonra çökmüştü. Aynı şey Şehr-i Sebz, Semerkant ve diğer yerlerdeki büyük kemerler ve kubbelerin de başına gelmişti. Eldeki açıklamaya göre yıkılmalarının sebebi kuvvetli depremlerdi. Hâlbuki bu yapıların yıkılmasını beklenmedik depremlere bağlamadan önce bu aktif fay hatları üzerinde çalışan mimarların kubbelerin, kemerlerin ve minarelerin depreme karşı dayanıklılığını artırmak için yöntemler geliştirdikleri hatırlanmalıdır.[16] Anlaşılan bu tek-

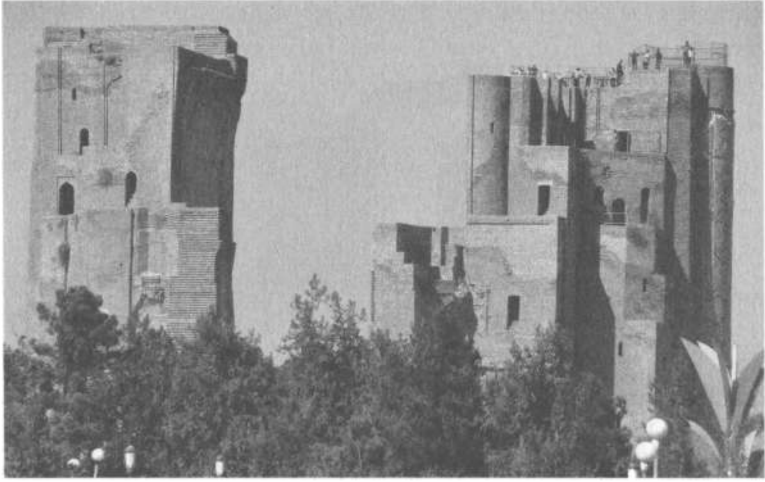
---

13 Mimari projeleri için bkz., Pulat Zokhidov, *Temur Davrining Memorii Kakhkashoni/ Arkhitekturnye sozvezdie epokhi Temura* (Taşkent, 1996)

14 Timur'un Şehr-i Sebz'deki eserleri için bkz., M. E. Masson and G. A. Pugachenkova, "Shakhri Sabz pri Timure i Ulug-Beke," *Trudy Tsentroaziatskogo Gos. Universiteta* (1963), s. 17–96, trc. J. M. Rogers içn. *Iran* 18 (1978), s. 103– 26; ve 20 (1980), s. 121–43.

15 Lisa Golombek, "Tamerlane, Scourge of God," *Asian Art* 2, Cl. 2, s. 34.

16 Bkz., Bl. 10.

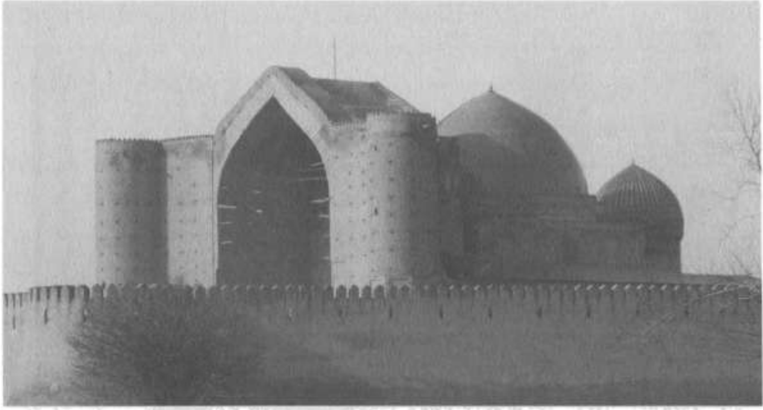


Figür 14.1. Timur'un Ak Sarayı'nın abidevî ve heybetli ana girişinin kalıntıları. ■ Fotoğraf: Brian J. McMorrow.

nolojiler Timur'un başlıca binalarında titiz bir şekilde uygulanmamıştı. Devasa yapıların sadece birkaçının Timur'dan uzun ömürlü olmasının sebebi muhtemelen alelacele yapılmış olmalarıydı.

Bir de bu yapıların devasa boyutlarda olması vardı. Uzmanlar Timur'un mimarlarının değişiklikler yaptıkları alanları tespit etmişlerdir. Örneğin, Türkistan'daki Ahmed Yesevî'nin geniş türbesinde çapraz kemerlerle geleneksel Orta Asya kemerlerini yeni bir tarzda birleştirerek huşu verici bir tesir ortaya çıkmasını sağlamışlardı.[17] Mimarları aynı zamanda iç alan açmakta, karmaşık sıva damlataşlarının kornişleriyle yivli kubbeler inşa etmekte ve dış cepheleri göz alıcı renklilikteki çinilerle süslemekte seleflerini geride bırakmışlardı (bkz. resim 25). Fakat hepsi bir arada düşünüldüğünde Timur'un binalarının muhafazakâr olduğu ve yapısal yeniliklerden ziyade büyüklük ve dış cephe süslemeleriyle göz kamaştırdığı görülmektedir.

17 Bu kısımda şu eserden yararlanılmıştır: Thomas W. Lentz ve Glenn D. Lowry, "Timur and the Image of Power," içn. *Timur and the Princely Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century* (Washington, DC, 1989), Bl. 1; ayrıca bkz., Sheila S. Blair ve Jonathan M. Bloom, *The Arts and Architecture of Islam, 1250–1800* (New Haven, 1994), s. 34–54.



Figür 14.2. Kazakistan'ın Türkistan bölgesinde Yesevi'nin tamamlanamamış olan türbesi. Hayatının son dönemini yerin altında bir hücrede geçirecek kadar münzevi olan bir mutasavvıf için böylesine devasa bir türbe yaptırması Timur'un özgünlüğüydü. ■ Fotoğraf: Marcia Newton.

Gazneli Mahmut'un yolunu takip eden Timur'un binaları ziyaretçilerini, geniş terakotayla ya da geniş saraylarının üzerinde yazılar bulunan duvarlarına iliştirilmiş olan emayeli tuğlalarla karşılamaktaydı. Ak Saray'da verilen mesajlar doğrudandı. Bir kitabede "sultan Allah'ın gölgesidir," yazarken, kapının tepesindeki bir diğerinde "haşmetimizden şüphen varsa binamıza bak," ifadesi yer almaktaydı.[18] Mimari iktidar demekti ve Timur'un mimariye olan bağımlılığı iktidara olan bağımlılığının bir sonucuydu.

Timur'un hesabına göre daha büyük binalar daha fazla gücün göstergesiydi. Büyüklüğe olan bu takıntısı babasının mezarı olarak tasarladığı Gök Gumbaz ile zirveye ulaşmıştı. Burada ana kemerin uzunluğu 46 metreye çıkmıştı. Hatta Semerkant'ın merkezine yaptırdığı Bibi Hanım camiinde daha da ileri gitmişti (bkz. resim 26). Dış ölçüleri 167x109 olan bina iki buçuk futbol sahası büyüklüğündedir. Surları 480 tane sütunla desteklenmektedir. Bu sütunları getirmek için Hindistan'da ele geçirilen doksan tane fil kullanılmıştı.[19] Hasta düşmüş olan Timur'a bu

18 Alıntılandığı yer *Timur and the Princely Vision, epigraph*; ayrıca bkz., *Amir Timur in World History* (Taşkent, 2001), s. 123.

19 Clavijo, *Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the Court of Timour at Samarcand, AD 1403–6*, s. xlviii.

bile yetmemiş, hasta yatağından kalkıp işçi ordusuna emirler yağdırmıştı (bkz. resim 27). Kastilya elçisi Clavijo Timur'un çok defa tamamlanmış kemerleri yıktırarak yerlerine daha büyük ya da daha genişlerini yaptırdığını yazmıştır. Bu işlere bu kadar dalmışken bir yandan da güç gösterisinin zirvesine ulaşacağını düşündüğü Çin seferine hazırlanmaktaydı.

Timur hanedanı için çalışacak olan en büyük şair, Ali Şîr Nevâî böylesine büyük işlere girişmenin sebebini gayet doğru anlamıştı:

Kim ki bir bina inşa eder de ismini tepesine yazarsa
Bina durdukça adı da durur insanların dudaklarında.[20]

Fakat Timur bahtsızdı. Öyle ki hem Bibi Hanım'ın kemerleri hem de Çin'i fethetme planı kısa süre sonra çökecekti.

Timur Sonrası Dönem: Barış ve Ticaret

Timur'un 1405'de ölmesiyle Orta Asya'daki her iktidar değişikliğinde olduğu gibi bütün taraflara zarar veren kanlı bir veraset kavgası başlamıştı. Sonunda bir cariyeden doğmuş olan dördüncü ve en genç oğul Şahruh kavgadan galip çıkmıştı. Herat'ta valilik yapan Şahruh Semerkant ve Şehr-i Sebz'e yabancı olduğunu düşündüğü için başkenti Afganistan'daki Herat kentine taşımıştı. Şahruh ile birlikte gelen ve genelde Orta Asya'nın son büyük yeşermesi olduğu için altın çağ diye adlandırılan dönem on beşinci asrın sonuna kadar devam edecekti.

Peki Timur sonrası dönem gerçekten de yaratıcılığın olduğu bir dönem miydi? Yoksa daha ziyade, bir asır öncesinden itibaren silinmeye başlamış bazı eski başarıların son ve yetersiz bir tekrarı mıydı? Ya da bir tekrar değildi de maziden ziyade geleceğe dönük ama önceki bin senede var olan entelektüel hayat ve kültürün en önemli özelliklerinden yoksun, yeni bir kültürel idealin başlangıcı mıydı?

Siyasî ve iktisadî alanlarda Selçuklular ve Moğollar gibi önceki göçebe imparatorluklarla Timur'un halefleri arasındaki devamlılık hemen göze çarpmaktadır. Selefleri gibi Timur da ticaretin önemini anlamış ve uzunca bir süredir Orta Asya'ya zenginlik dağıtan kıtalar arası nakliyat yollarını yeniden açmak için elini çabuk tutmuştu. Semerkant bir kez daha Çin ticaretine hâkim olmuştu ama başkent Herat kısa bir süre

20 A.g.e., s. 43.

içinde, hâlâ harabe olan Belh'in yerini alarak Hindistan ile ticaretin ana merkezi hâline gelmişti. Hindistan ve Çin ile olan bağların canlandırılmasının etkisi bütün Orta Asya ve Orta Doğu'da çok zaman geçmeden hissedilmişti.

Yine göçebe selefleri gibi Timur'un hanedanlığı düzenli vergi sisteminin önemini kavramışlardı.[21] Kentleri sık boğaz etmenin geri tepeceğini fark etmişlerdi. Bu sorun Selçuklular döneminde yok olan köleliğin yeniden ortaya çıkmasıyla hafiflemişti.[22] Yüzbinlerce köle emekçinin varlığı devletin masraflarını kısmaya yardımcı olmuş olsa da gelir sorununa çare olmamıştı. Dolayısıyla Timur'un bürokratları eski bir yönteme başvurup hazineye düzenli ödeme yapmalarını tek koşul olarak ileri sürerek akrabalarına ve istediklerine geniş araziler vermişlerdi. Bu tımar sisteminin sonucu her zaman aynıydı: merkezî idarenin kontrolünden çıkmış olan yeni bir zengin ve özerk toprak sahibi sınıfın ortaya çıkması. Bu kişilerden kimisi kültürü himaye edeceklerdi ama aynı zamanda merkezin dışındaki güçleri hareketlendirerek Timur'un imparatorluğunun sonunda dağılmasına sebep olacaklardı.

Timur'un ölümünden sonraki yüz sene içinde bu merkez dışı güçler üstünlük elde edip bütün Orta Asya'yı rekabet hâlindeki emirliklere bölecekler, daha sonra da hem ticarete yüksek tarifeler uygulayacak hem de bu tarifeleri meşru kılacak emniyeti sağlamaktan aciz kalarak bölgenin parçalanmasına sebep olacaklardı. Önceki on beş asır boyunca çok defa ana ticaret güzergâhları iç ya da dış sebeplerle kapanmıştı. Fakat Orta Asya'nın iktisadî kapasitesini en fazla tahrip eden Timur hanedanlığı haleflerinin ticaretin önüne içeriden koydukları engeller olmuştu. Aslına bakılırsa Avrupa ile Asya arasındaki deniz bağlantısının açılması ve sonunda bölgenin Rusya ve İngiltere tarafından sömürgeleştirilmesi için gerekli zemini hazırlamışlardı.

---

21 Timur ve haleflerinin idaresi hakkında yetki bir eser: Beatrice Forbes Manz, *The Rise and Rule of Tamerlane* (Cambridge, 1989), özellikle Bl. 6 ve ek, s. 167–75; siyasî sistem hakkında bkz., D. S. Abid- zhanova, "Izuchenie voprosov gosudarstvennogo ustroistva v maveraunnakhre v kontse xiv–nachale xv vekov v otechestvennoi i zarubezhnoi literature," içn. *Uzbekistan v srednie veka: istorii i kultura* (Taşkent, 2003), s. 60–69.

22 K. Z. Ashrafyan, "Central Asia under Timur From 1370 to the Early Fifteenth Century," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 1, s. 337.

Timur'un Torunları Döneminde Kültür

Erken çökmüş olmasına karşın Timur'un hanedanlığı, tek taraflı da olsa, etkileyici bir kültürel coşkunluğa vesile olmuştu. İmparatorlukları kuranlar nadiren oğullarına, kendilerini kurucu yapan büyük tutkularını aktarabilmişlerdir. Genelde halefin yaptığı istikrarı ve refahı sağlamaya çalışmaktır. Timur'un oğlu ve torunları, aynı zamanda genel olarak toplum, ardı arkası kesilmeyen savaşlardan öylesine bıkmışlardı ki istikrara büyük önem atfetmişlerdi. Oğlu Şahruh kırk iki sene boyunca tahtta oturmuştu. Kaotik bir ara dönemin ardından sonraki yıllar nispeten sakin geçmişti. Bu sayede kültürün yeşermesi için uygun şartlar sağlanmıştı.

Timur sonrası dönemde kültürün hamiliğini yapan üç kişiden ikisi hanedandandı. Üçüncüsü ise hükümdarın yakın akrabası olan bir vezirdi. İlk ikisi Şahruh'un oğulları Baysungur Mirza ile Uluğ Bey olarak tanınan Mirza Muhammed Taragay'dı. Her ikisi de Şahruh'un uzun süren saltanatından ötürü yıllarca beklemek zorunda kalmışlardı. Baysungur bu yıllarını başkent Herat'ta sanata sahip çıkarak ve hatta sanat yaparak geçirmişti. Fakat sonunda, otuz yedi yaşındayken içkiden ölmüştü. Semerkant'ta idarecilik yapan ağabeyi Uluğ Bey ise babasının üssü olan Horasan hariç olmak üzere kısa süre sonra bütün Orta Asya'nın hükümdarı olacaktı. İki kardeş de siyasî meselelerle ilgili değillerdi, hele askerî işlerden hiç anlamıyorlardı. Her ikisi de vakitlerini daha keyifli buldukları kültürel faaliyetlerle harcıyorlardı.

Moğollar Belh ve Nişabur'u yıkmadan önce Herat asırlar boyunca bu kentlerin gölgesinde kalmıştı. Fakat Şahruh'un hakkaniyetli idaresi altında Herat yeniden hayata dönmüş ve on beşinci asır boyunca Orta Asya'nın, İran'ın, Orta Doğu'nun büyük bir kısmının ve Hindistan'ın rakipsiz siyasî ve kültürel başkenti olmuştu. Şahruh'un güçlü karısı Goharşad ve oğlu Baysungur Herat'ı bu göreve layık bir kent yapmak için verdiği çabalarına destek olmuşlardı.

Tarihî merkezin hemen kuzeyinde, geniş bir alana çok sayıda cami ve medrese inşa ettirmişlerdi. Bu yapılarda Şahruh'un toplumsal düzenin devamı için hayatî addettiği katı ve entelektüel manada parlak olmayan ana akım Sünnilik benimsenmişti.[23] Külliyenin en gözde yeri Musallay-

23 Maria Eva Subtelny ve Anas B. Khalidov, "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shah-Rukh," *Journal of the American Oriental Society* 115, 2 (Nisa–Haziran 1995), s. 210–36.

dı. Burası, kız çocuklarına eğitim vermek üzere yaptırılmış ve masrafları Goharşad tarafından karşılanan bir medreseydi. Bu heybetli külliyenin çok az bir kısmı bugüne intikal edebilmiştir. Ayakta kalmayı başarmış altı minare âdeta gözünü hiç kırpmadan on beşinci asırdaki Herat'tan kalan yıkıntıların bekçiliğini yapar gibidir. Bir tanesi parlak turkuaz yıldızlarla süslüdür. Hemen yakınlarında Goharşad'ın türbesi vardır. Oğlu Baysungur Mirza'nın türbesi de hemen orada bulunmaktadır.[24]

Herat, Semerkant ve Timur'un imparatorluğunun diğer başkentleri kırsaldaki bahçelerle çevriliydi. Hemen hepsinin etrafında surlar vardı. Taştan yapılma kanallardan kentlere huzur verici bir şekilde sular akmaktaydı. Buralarda genelde çok sayıdaki ekili araziye nazır terasları olan iki katlı köşkler bulunurdu. Bu teraslarda sık sık kabuller, eğlenceler ve içki âlemleri olurdu. Zaman içerisinde bütün İslam dünyasında taklit edilen bu tarz bugün "Müslüman" bahçesi[25] diye adlandırılan bahçelerin ilk örneğini teşkil etmektelerdi.

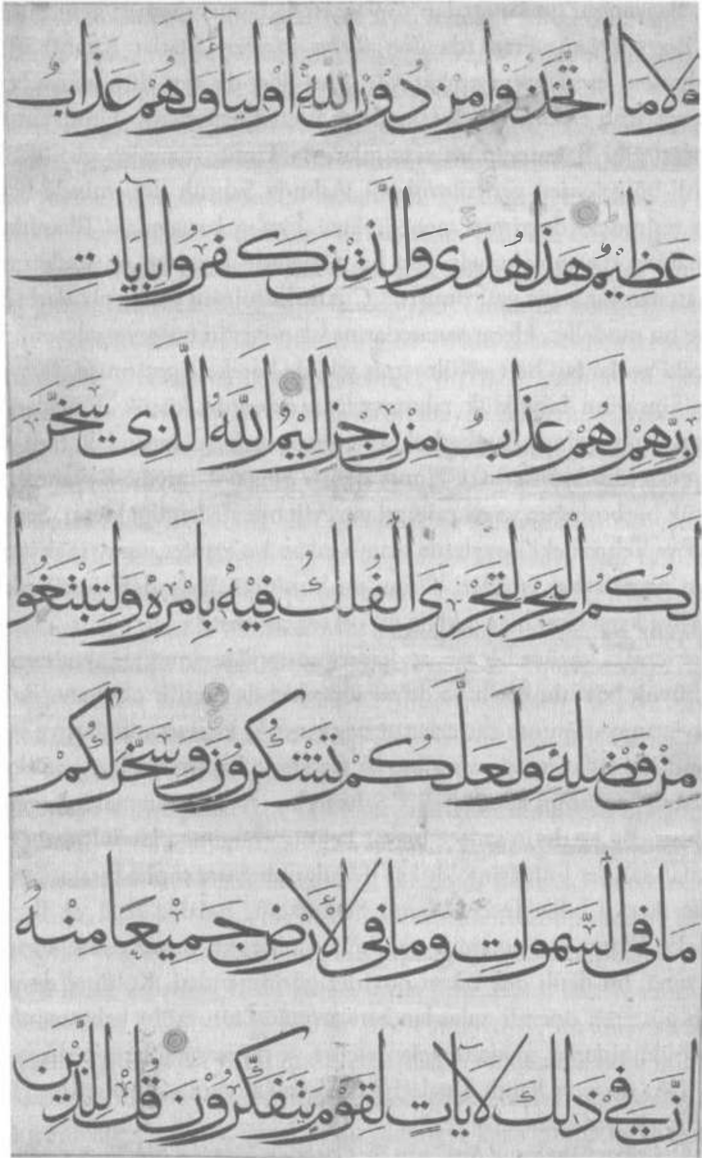
Baysungur'un inşa ettirdiği büyük ve zengin kütüphane de aynı derecede önemliydi. Moğol döneminden beri Orta Asya'da kurulan ilk kütüphaneydi. Bununla bağlantılı olarak hat, tezyinat ve ciltlemeyle ilgili bütün sanatların icra edildiği bir merkez de kurulmuştu. Bu *kitaphane*de çalışan kırk müstensih kadim eserleri yeniden çoğaltmaktalardı. Buradaki sanatçılar Arap ve Fars yazısında yeni ve zarif türler geliştirmişler ve dekupaj sanatını bulmuşlardı. Diğerleri sayfaları resimlendirmek ya da süslemek için minyatür yaparken kimileri de deri ciltlerin üzerine altın kabartma yapmak ve blok hâlinde basılmış süslemeleri kitapların boş bırakılan sayfalarına yerleştirmek için yeni yollar bulmuştu. Baysungur'un kendisi azimli ve kabiliyetli bir hattattı. Elinden çıkan gösterişli kitap nüshalarında göz kamaştırıcı minyatürler yer almaktaydı. Bu minyatürlerin bazılarında kitapta anlatılan hadiseler tasvir edilirken bazılarının da eserle bir ilgisi olmayıp yegâne amacı okurun göz zevkine hitap edebilmekti.[26]

---

24 Bu bölgeler için bkz., Allchin ve Hammond, *The Archaeology of Afghanistan*, s. 379–89.

25 Genelde uzunlamasına bir havuzun ortadaki bir fıskiye ile birleştiği bir bahçe tarzı. (ç.n.)

26 Kitaphane hakkında bkz., Glen D. Lowry, "The Kitabkhana and the Dissemination of the Timurid Vision," içn. *Timur and the Princely Vision*, ed. Lentz ve Lowry, s. 159–36.


ولا ما اتخذوا من دون الله اوليا ولهم عذاب
عظيم هذا هدى والذين كفروا بايات
ربهم لهم عذاب من رجز اليم الله الذى سخر
لكم البحر لتجرى الفلك فيه بامره ولتبتغوا
من فضله ولعلكم تشكرون وسخر لكم
ما فى السموات وما فى الارض جميعا منه
ان فى ذلك لايات لقوم يتفكرون قل للذين

Figür 14.3. Timur'un torunu Baysungur Herat'ta bir kütüphane kurmuştu. Ayrıca tesis ettirdiği kitaphanede hat sanatı icra edilmekteydi. Bu Kur'an sayfası da kendi elinden çıkmadır. ■ Sanat ve Tarih Koleksiyonu, Arthur M. Sackler Galerisi'nin izniyle, Smithsonian Enstitüsü, Washington, DC. LTS 1995.2.16.2.

Baysungur'un sanatçıları toplamasıyla hemen hemen aynı zamanda Berry Dükü, Fransa'da *Très Riches Heures* (Saatler Kitabı) isimli muhteşem eseri hazırlatmaktaydı. Her ikisi de ayrı dünyalarında on beşinci asrın en önemli elyazmalarını ürettirmektelerdi. Timur'un mimarları gibi Baysungur'un ressamları da Timur idaresine girmiş olan çeşitli bölgelerden getirtilmişlerdi. Aslında Şahruh döneminde başlayan resimdeki devrimin sanat kökeni İran'ın batısındaki İlhanlıların zamanına dayanmaktaydı, zira bu dönemde Herat'ın en önde gelen sanatçıları bir araya getirilmişti.[27] Çin ile kurulmuş yeni irtibatlarla birlikte bu modeller, Herat sanatçılarını İslamiyet'in bölgeye gelmesinden önceki asırlardan beri görülmemiş şekilde harekete geçirmişti.[28]

Timur'un büyüklük takıntısıyla varislerinin küçük dünyaları ve minyatürleştirilmiş hareketleri tasvir etme tutkusu arasındaki fark dikkat çekicidir. Varislerinki Timur'a karşı bir tavır mıydı? Boyanmış en küçük bir boşluğun ya da mimari yüzeyin bile süslendiği Herat, Semerkant ve Tebriz'deki saraylarda ortaya çıkan bu zarafet, saray mensuplarının gayet rahat ettikleri Timur'un kurduğu dünyadaki inişli çıkışlı enerjiye karşı hissî bir tepkiyle mi ortaya çıkmıştı?

Herat'ta virtüöz bir sanatçı kadrosunun yükselmesiyle aynı zamanda büyük boyutlu tasvir ve duvar resimleri de üretilir olmuştu. Bahçe saraylarının çoğunun duvarlarını hayatındaki kahramanlıkları ve saygı uyandırıcı anları tasvir eden büyük fresklerle kaplatarak bu yeni akımı başlatan Timur'un kendisiydi.[29] Şahruh bu tasvirlerin temalarını genişletmişti. Bu eserlerin sadece birkaç kalıntısı bugüne ulaşabilmiştir ama yapılan tarifler bunların oldukça büyük olduğuna şüphe bırakmamaktadır. Ayrıca bölgede Pencikent, Semerkant, Balalık Tepe ve Toprak Kale'de İslamiyet öncesinde yapılmış muhteşem duvar resimlerinden bu yana, bu denli öne çıkan tasvirler görülmemişti. Kültürel devamlılığı gösteren önemli anlardan biri *Şehnâme*'nin tarihî kahramanlarının hükümdarlar, ziyarete gelen elçiler ve diğer soylularla birlikte bir kez daha saray ve kamu binaları duvarlarını süslemiş olmalarıdır. Hem

27 O. Grabar, "The Visual Arts," içn. *The Cambridge History of Iran*, Cl. 5, s. 648–51.

28 Bkz., Yolande Crowe, "Some Timurid Designs and Their Far Eastern Connections," içn. *Timurid Art and Culture*, ed. Golombek and Subtelny, s. 168–78.

29 Ahmad ibn Muhammad ibn Arabshah, *Tamerlane, or Timur the Great*, trc. J. H. Sanders (2008), s. 320.

resmî hamiler hem de sanatçılar İslamiyet'te insan sureti çizmenin yasaklanmış olmasına hiç aldırış etmemişlerdi. Vaizler ve din âlimleri, şayet itiraz etmişlerse, sessiz kalmaya mecbur edilmişlerdi.

Sadece eğitim kurumları ve kütüphanelerin kurulmuş olmasından ve nadir kitapların toplanmış, düzenlenmiş ve muhteşem nüshalarla yeniden yayımlanmış olmasından bahsetmek ayakları yere basmayan bir entelektüel çevre olduğu intibaını vermektedir. Hâlbuki Baysungur büyük zihinleri tespit etmek ve bir araya getirmekte en az dedesi Timur kadar girişkendi. Muhteşem kitaplar toplamış olmasına karşın Baysungur'un entelektüel merakları anlaşılan Firdevsî'nin *Şehnâme*si'nin yetkin bir nüshasını üretmekten öteye gitmemişti. Bu hafife alınacak bir görev değildi ama çığır açıcı bir iş olmadığı da ortadaydı. Bölgenin büyük bilim adamlarının bazı kitaplarını tespit ettirip kopya ettirmişse de Baysungur'un asıl merakı antikacılıktı. Kaldı ki o dönemde Harezmî öleli beş yüz seneden fazla, İbn-i Sina öleli de neredeyse dört yüz sene olmuştu.

Buradaki mesele Baysungur'un topladığı kitapların yaşı değildir. Önemli olan Baysungur'un ve çevresinin karşısında gerçek bir entelektüel meydan okuma olmamasıydı. Timur sonrası dönemin kitap severlerinin mazideki büyük bilim adamlarına ve düşünürlere saygı duyduklarına şüphe yoktu, fakat kafa karıştırıcı meseleleri ele alan cesur düşünürler olmadığı gibi kesin cevap üretenler de yoktu. Harezmî'nin, Farabi'nin, Birûni'nin ve Gazalî'nin doğanın ve insan hayatının gizemlerini ortaya çıkardıklarından ve bunu yapmanın insanlığın bir görevi olduğundan eminlerdi. Bu üstatların sayfaları sararmış eserleri insan çabasının yaşayan örnekleri olarak değil de kendi meseleleri hakkındaki söylenmiş son sözler olarak hürmeti hakketmektelerdi. Bu tutumu ortaya çıkartan ve güçlendiren, Gazalî'nin yaşadığı dönemden itibaren Orta Asya ve İslam topraklarından batıya kadar kök salmış, katı ve entelektüel meselelere karşı çekingen duran İslam anlayışıydı. Bu anlayış Hristiyanların, Hinduların ya da Konfüçyüsçülerin iddialarına değil mürtet olmasalar da itikatlarının bozulduğundan şüphelenilen Müslümanlara karşı gelmekteydi. İnanç içindeki hizipleşmeye karşı daima teyakkuzda olmalarından ötürü Herat'taki saltanat sahiplerinin dünya görüşü düşünce dünyasında mubah görülebilecekleri olabildiğince daraltmışlardı.

Yazılı olmayan kısıtlamalar bir tehdit oluşturmayan estetik alanında bile kendisini hissettirmekteydi. Arap bilim adamı İbn'ül Heysem

(965-1040) örneği öğreticidir. Batı'da Alhazen ismiyle tanınan Heysem, İbn-i Sina ve Birûni ile aynı dönemde yaşamış ve fizik, matematik ve optik alanlarında öncü çalışmalar gerçekleştirmişti. Batılı okurlar optikle ilgili çalışmalarını geç keşfetmişlerdi ama Rönesans devrinde bunları okuduklarında dört yüz yaşındaki bu eserlerin perspektifi sunmak için daha isabetli bir yol arayışlarına doğrudan cevap verdiğini fark etmişlerdi. Bu sayede Heysem "Rönesans perspektifinin" gelişiminde rol oynamıştı. Aralarında fizikî boşluğun geometrik ve cebirsel yapısıyla ilgilenenlerin de olduğu[30] İslam âleminin en kabiliyetli sanatçılarının bir araya geldiği Herat'ta ise Doğu'nun optik, geometri ve trigonometri geleneği büsbütün göz ardı edilmişti. Aynı şey önceki beş asır boyunca Orta Asya'da ve Arapça yazılan dünyada ortaya konulmuş ilimlerle ilgili olarak da söylenebilir. Timur hanedanlığının iktidara geldiği zamanda bilim ve felsefenin birçok dalı hakkındaki hâkim paradigmalar öylesine kökleşmiş, hâlledilmemiş mesele sayısının çok az ya da bu meselelerin gayet önemsiz olduğu düşünülmekteydi. Aykırı sesler çok cılızdı. Âdeta bölgenin damarları tıkanmıştı.

Timur döneminin en yaratıcı isimleri sanki tamamlanmış bir bilgi sistemi devralmışlar gibi hareket etmektelerdi. Artık ilgilerini çekmediği için kendilerini dünyalarını süslemeye ve güzelleştirmeye vermişlerdi. Elbette bu Baysungur'un sanatçılarının, zanaatkârlarının ve mimarlarının başarısını hafife almak manasına gelmemektedir. Fakat başarıları estetik olup bilimsel ya da felsefî değildi. Kısaca bahsedilecek olan bir tek istisna haricinde Timur'un varislerinin medeniyeti tabiatın dünyasını ya da insanoğlunun Tanrı ve kainatla olan ilişkisini keşfetmekten çok güzellikle ilgililerdi. Bu açıdan bakıldığında önceki asırlarda Orta Asya'da var olan medeniyetlerin genelinden köklü bir şekilde ayrılmaktalardı.

Uluğ Bey: Saraylı Bilim Adamı

Timur'un varislerinin dönemlerinde tıp hakkında birçok risale yazılmış olması bu kanıyı haksız çıkartmamaktadır. Her şey bir yana, hükümdarlar ve yakın maiyetleri sağlıkları için hekimlere ihtiyaç duymaktaydı. Hekimler becerilerinin bir nişanesi olarak kendilerinin, yani hekimlerin sağlıklı olmalarını gösteremezlerdi, çünkü hekimin sağlığı bozulunca

30 Sarah Chapman, "Mathematics and Meaning in the Structure and Composition of Timurid Miniature Painting," *Persica* 29 (2003), s. 33–45.

hedef hâline gelmiş olurlardı. Bu sebeple uzmanlıklarını bilinen tıbbî bilgileri kuru kuruya derleyerek ispat etme yoluna gitmişlerdi. Şahruh zamanında Herat'ta önce *Cerrahinin Gereklilikleri*, birkaç sene sonra da *Hastalıkların Tedavisi* isimleriyle hacimli kitaplar yazılmıştı. Bu esnada, Şahruh'un Semerkant'taki oğlu Uluğ Bey tecrübeli hekim Burhaneddin Kirmanî'yi yanına almıştı. Kirmanî, İbn-i Sina'nın zamanında bile eskimiş olan yöntemlerle Hipokrat ve Galen'in metinlerini yeniden sunmuştu. Bunun dışında bir de daha yakın zamanlarda yaşamış Orta Asyalı hekimlerin eserlerine şerhler düşmüştü. Afganistan'ın Bedehşan bölgesi gibi uzak yerlerdeki saraylar bile hekim tutmaktalardı. Bilgileriyle övünen bu hekimler kitaplarına *Dünyanın İlmi Kitabı* gibi cafcaflı başlıklar atmaktalardı.[31]

Timur ve varisleri zamanında bilimsel bilginin çöküşünün tek istisnası ki önemi hiç de azımsanacak gibi değildi, Timur'un torunu, Uluğ Bey lakabıyla anılan Mirza Muhammed Taragay'dı. Orta Asya'daki entelektüel hayatın zayıflamasından çok sonra sarayında topladığı ilim adamları sayesinde bilimsel risaleleri toplamakla kalmayıp bizzat eser veren bir hükümdar ortaya çıkmıştı. Başkalarının eserlerini kendilerininkinde tekrarlayan "hekimlerin" aksine Uluğ Bey astronomik eserlerini bizzat topladığı, düzenlediği ve gerçekleştirdiği esaslı araştırmaların üzerine bina etmişti. Başka hiçbir alanda olmasa da en azından gökbiliminde Timur çağı zirveye ulaşmıştı.

Şahruh'un Horasan hariç Orta Asya'nın tamamının kontrolünü on altı yaşındaki oğluna teslim etmiş olması genç Mirza Muhammed'in liderlik vasfının işaretlerini sergilemiş olduğunu göstermektedir. Fakat Semerkant'taki hayatının ilk zamanlarında Uluğ Bey Otrar'daki bir isyanı bastırmakta başarılı olamamıştı. Hatta babası gelip kendisini kurtarmıştı.[32] Otuzlu yaşlarının başlarında bugün Kazakistan sınırlarında kalan Issık Kul Gölü civarındaki Özbek boylara karşı büyük bir zafer elde etmiş, fakat iki yıl sonra aynı Özbeklere Harezm'de feci hâlde mağlup olmuştu. Özbeklerin ilk defa sahneye çıkmış olduğu bu mağlubiyet

31 L. Richter-Bernburg, "Medicine, Pharmacology and Veterinary Science in Islamic Eastern Iran and Central Asia," içn. *History of Civilizations of Central Asia*, Cl. 4, Bl. 2, s. 314.

32 A. A. Akhmedov, *Mukhammad Taragai Ulughbeg, Zidzh: Novye Guraganovy astronomicheskie tablitsy* (Taşkent, 1994), s. 10–11.

Uluğ Bey ve Timur'un soyu için sonun başlangıcı olmuştu. Uluğ Bey askerî faaliyetleri yürütmekten erinmiyordu ama gönlünden geçen bir kumandan, hatta bir sultan olmak bile değildi. Kardeşi Baysungur'u kıskanıyor olsa gerekti, çünkü babası böylesi mesuliyetler yüklemediği için Herat'ta güzel medreseler inşa ettiriyor, eski kitapları topluyor, sanatçıları bir araya getirtiyor ve içiyordu.

Uluğ Bey dedesi Timur'un gölgesinde büyümüştü. Askerî seferlerin gidişatına göre babasıyla oradan oraya gezmişti.[33] İlhanlıların ikinci başkenti Süleymaniye'de doğan Uluğ Bey bugün İran'da kalan Azerbaycan bölgesi boyunca dolaşmıştı. Bu seyahatler esnasında genç Uluğ Bey Nasirüddin Tusî'nin eski rasathanesi, Merâga'yı görme imkânı bulmuştu. Yaklaşık iki asırdır metruk hâlde duran bu zavallı bina yine de bu genç için ilham vericiydi. Uluğ Bey matematik ve astronomi üzerine eğilmeye burada karar vermişti. Horasanlı bilim adamları ve bu kimselerin Anadolu'dan getirdikleri Kadızade Rumî'den Herat'ta bu ilimleri öğrenecekti.

Uluğ Bey hiç şüphesiz onuncu asırdan beridir Orta Asya'da ortaya çıkmış en ciddi eğitimciydi. Hükümdar Abdullah'ın Nişabur'daki başkentinden Horasan'ın tamamında eğitimi yaygınlaştırmaya çalışmasından bu yana bir ilkti. Bir yerde Uluğ Bey on iki ayrı kurumdaki on bin talebeye maddî destek sağlıyordu. Bunlardan beş yüz kadarı matematik konusunda uzmanlaşmışlardı.[34] En büyük gayretleriyse başkentte olmuştu. Bugün Semerkant'ın tam göbeğinde bulunan Registan Meydanı'nda Uluğ Bey'in 1417'de inşa ettirdiği medrese durmaktadır. En koyu destekçilerini bile ürkütmüş olan katı inadıyla bilinen Uluğ Bey kapıya dokuzuncu asırda Tirmizî'nin derlediği hadislerden birini yazdırmıştı.[35] Bu hadis "İlim talep etmek her Müslümana farzdır," şeklindeydi.[36] Babası Şahruh'un Herat'taki medreselerde olmasını istediği ve Timur hanedanlığının yönettiği her yerde hâkim olan boğucu bir dinî anlayışla bu emri bağdaştırmak, imkânsız olmasa da, zordu.[37]

---

33 Uluğ Bey hakkındaki en değerli eser hâlâ Bartold'unkidir. Bkz., Barthold, "Ulugh-Beg," içn. *Four Studies on the History of Central Asia*, Cl. 2, s. 1–183.

34 Mohammad Bagheri, "A Newly Found Letter of Al-Kashi on Scientific Life in Samarkand," *Historia Mathematica* 24 (1997), s. 243.

35 Tirmidhi, *Hadiths*, no. 218; ayrıca bkz., Ibn Majah, *Hadiths*, s. 1 ve 224.

36 Sergej Chmelnizkij, "Timurid Architecture," içn. *Islam: Art and Architecture*, s. 423.

37 Hodgson, *The Venture of Islam*, Cl. 2, s. 439 vd.

Uluğ Bey'in medresesinin müfredatı başta matematik ve gökbilimi olmak üzere bilim dallarına yoğunlaşmaktaydı. Uluğ Bey'in tarihe, edebiyata ve musikiye de meraklı olduğu bilinmektedir. Bu sebeple dinî çalışmaları ikame etmek değil de seyreltmek için bunlara da yer verildiği düşünülebilir. Uluğ Bey'in aynı zamanda Moğolların meydana getirdiği tahribattan beridir ilk defa Semerkant'a bir kütüphane kurdurması sayesinde bütün bu ilim dalları bir kez daha Semerkant'ın seçkinleri için ulaşılabilir olmuştu.[38]

Uluğ Bey eski hocası Kadızade Rumî'yi hocaların başına getirmişti. Ayrıca Isfahan'dan Gıyasüddin Cemşid Kâşî'yi (1380-1429) davet ederek ders verdirmişti. İlk talebelerin arasında Uluğ Bey'in doğancıbaşısının on beş yaşındaki oğlu Ali Kuşçu (1402-1474) da vardı. Ali Kuşçu daha sonra bölgede bilinen en meşhur matematikçilerden olacaktı. Kâşî ile Kuşçu gökbilimine ve matematiğe ciddi katkılar sunacaklardı.

Kâşî bizlere Uluğ Bey medresesinde canlı bir araştırma ruhu olduğuna ilişkin somu deliller bırakmıştır. Medreseye varışından birkaç ay sonra babasına yazdığı gayet iyi korunmuş mektuplarda[39] açık ve oldukça rekabetçi bir entelektüel atmosfer olduğunu söylemekteydi. Mektupların birinde bahsettiği Mısır'da tahsil ettiği ilimle böbürlenen yeni bir âlimin zekâ savaşlarında yerin dibine batırıldığını ve bu sebeple adamın mecburen daha sakin olan eczacılık dünyasına çekildiğini belirtmekteydi.[40]

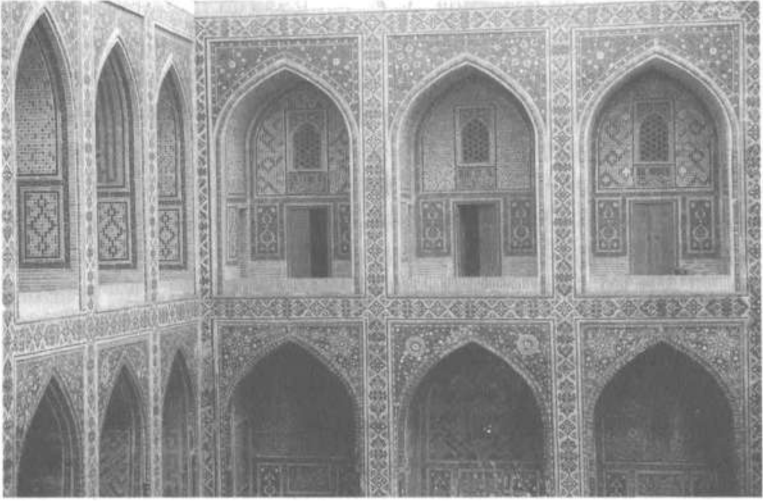
Kâşî, Uluğ Bey için bütün bu teşebbüsün arkasındaki itici entelektüel güç olduğunu söylemekteydi. Uluğ Bey hemen her gün medreseye geliyor, ders anlatıyor, sorular soruyor, öğrencileri ve hocaları zorluyor ve kendi kanaatlerine ters düşseler bile sorularına cevap almaktan memnun oluyordu.

Kâşî'nin çoğunu medresede geçirdiği on iki senelik dönemde yazdığı eserler bu medresedeki entelektüel seviyeyi ortaya koymaktaydı. Matematikte Harezmî tarafından başlatılan ondalık kesirlerle hesap yapabilmek için sistemli bir yöntem sunan ondalık sistemini kullanıma sokma çabasını devam ettirmişti. *Risalet'ül Veter ve'l Ceyb* (Kiriş ve Sinüs

38 Bagheri, "A Newly Found Letter of Al-Kashi on Scientific Life in Samarkand," s. 250.

39 Edward S. Kennedy, "A Letter of Jamshid al-Kashi to His Father: Scientific Research and Personalities at a Fifteenth Century Court," *Orientalia* 29 (1960), s. 191–213; Bagheri, "A Newly Found Letter of Al-Kashi on Scientific Life in Samarkand," s. 241–56.

40 Bagheri, "A Newly Found Letter of Al-Kashi on Scientific Life in Samarkand," s. 249.



Figür 14.4. Uluğ Bey'in Semerkant'taki medresesi. Kapısında "İlim talep etmek her Müslümana farzdır," hadisi yazılıydı. ■ Fotoğraf: Jennifer Hattam

Risalesi) isimli eserinde Kâşî üçüncü dereceden denklemleri çözmek için yeni bir yöntem geliştirmiş ve bir derecelik sinüsü hesaplamıştı. Yaptığı hesap öylesine isabetliydi ki iki asır geçerliliğini korumuştu. *Miftah'ül Hisab* (Hesabın Anahtarı) adlı kitabında da pi sayısının değerini Yunan ve Çinlilerden çok daha doğru bir şekilde tespit edecekti. Bu tespiti Avrupalılar tarafından ancak 150 yıl sonra değiştirilecekti.

Kâşî aynı zamanda analog hesap makinasına benzer, tamamıyla mekanik bir araç geliştirerek lineer enterpolasyon (ara değeri bulma) işlemini gerçekleştirmişti. Bu matematik faaliyeti matematiksel gökbiliminin hemen her alanında kullanılabiliyordu. Ayrıca herhangi bir gezegenin, herhangi bir zamandaki enlem ve boylamlarını tespit edebilen bir "gezegen ekvatoryumu" da icat etmişti.[41] Bu âlet kadim ustaları ve orta çağ mucitlerini gölgede bırakmıştı. Kâşî'den elli sene evvel İngiliz şair Chaucer benzer bir âlet yapma işine girişmişti. Fakat bunların arasında Kâşî'ninki en gelişmiş olanıydı, çünkü gezegenlerin enlem ve boylamlarını sadece Kâşî'nin âleti ölçebilmekteydi.[42]

41 E. S. Kennedy, "The Exact Sciences in Timurid Iran," içn. *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson (Cambridge, 1986), Cl. 6, s. 575–78.

42 Bu âletlerin analizi için bkz., Edward S. Kennedy, A Fifteenth-Century Planetary Computer: al-Kashi's "Tabaq al-Manateq" I. Motion of the Sun and Moon in

Uluğ Bey'in bizzat ilgilenmesi, malî ve maddî kaynakları emrine amade etmesi sayesinde Merâga rasathanesinin bir benzerini Semerkant'ta kurabilirdi. Bu amaçla eski Efrasiyab kentinin birkaç kilometre kuzeydoğusundaki alçak tepelerden birinde inşaatını başlatmıştı. Süreci yakından izleyebilmek için inşaat alanının hemen yanında kendisine kalacak bir yer yaptırmıştı. Ortaya çıkan rasathane Tusî'ninkiyle neredeyse aynı boyutlara sahip üç katlı bir yapıydı. Tesis gayet iyi donanımlıydı. Kaldı ki böyle olması Kâşî'nin çığır açıcı icatları ve astronomik gözlem âletleri hakkında bizzat risale yazmış olduğu düşünüldüğünde şaşırtıcı değildi. Kâşî rasathanenin bilimsel ekipmanının tasarım ve yapım sürecini ustalıkla yönetmişti.

Uluğ Bey rasathanesinin tam ortasında geniş ve dikkatli bir şekilde ayar çekilmiş pirinçten yapılma bir sekstant vardı. Bunun yarıçapı 30 metreden fazlaydı. Kayanın içine gömülmüş olan yarım daire şeklindeki bu devasa âlet, kalibrasyon işaretleriyle birlikte korunmuş olup rasathanenin bulunduğu alanda ziyaret edilebilmektedir. Yapımı sonunda bittiğinde bu kocaman âlet hükümdarın başta düşündüğünden çok farklı olmuştu. Kâşî Uluğ Bey'e Merâga'da kullanılan sistemin detaylarını yanlış hatırladığını söylemişti. Buyurgan bir sultandan ziyade bir bilim adamı olarak hareket eden Uluğ Bey bu eleştiriyi kabul etmiş ve hatalı yerleri yeniden yaptırmıştı.

Tusî'ninki gibi Uluğ Bey'in rasathanesinde de daha isabetli sonuçların en büyük âletleri kullanarak mümkün olacağı kanaati hâkimdi.[43] Bunun karşısındaki görüş ise boyutları önemli olmaksızın âletlerin kusursuz bir şekilde yapılması gerektiğini savunmaktaydı. Avrupa'da bu görüş yaygındı, çünkü gemilerde kullanılmak üzere çok küçük saatler ve başka minik âletler yapılmaktaydı. Bununla birlikte Uluğ Bey'in devasa sekstantı dikkat çekici isabetlilikte neticeler elde etmişti.

Uluğ Bey'in bir gökbilimci olarak en büyük tutkusu gökyüzündeki başlıca yıldızların tam konumlarını tespit edebilmekti. Aynı tutku Tusî'nin Merâga'daki rasathanesinde de vardı. Hatta onuncu asırda

---

Longitude," *Isis* 41, 2 (1950), s. 180–83; "Al-Kashi's Plate of Conjunctions," *Isis* 38, 1–2 (1947), s. 56–59; "An Islamic Computer for Planetary Latitudes," *Journal of the American Oriental Society* 71, 1 (1951), s. 13–21; ve "A Fifteenth-Century Planetary Computer: al-Kashi's "Tabaq al-Maneteq" II: Longitudes, Distances, and Equations of the Planets," *Isis* 43, 1 (1952), s. 42–50.

43 Kennedy, "The Exact Sciences in Timurid Iran," s. 578 vd.

Rey'de yaşayan Hucendî'den beridir Orta Asyalı gökbilimcilerinin tamamında vardı. Kâşî ve etrafına topladığı zeki ekibi sayesinde Uluğ Bey bunu gayet başarılı bir şekilde gerçekleştirmişti. *Zîc* adı verilen gözlem sonuçlarının tablolarda toplanması işlemi başta Kâşî olmak üzere ekibin birlikte hareket etmesiyle mümkün oluyordu. Yaklaşık üç yüz sayfalık tablo ve kantitatif veri elde edilmişti. Böylelikle 992 adet yıldızın tam konumları saptanmıştı. *Zîc*'de yer alan yıldız kataloğu daha öncekilerin hepsinden daha geniş ve daha isabetliydi. Aslında bu katalog, gökcisimleri hakkında Batlamyus'un ikinci asırda yazdıklarından Tycho Brahe'ın (1546-1601) on altıncı asrın sonunda yazdıkları arasındaki dönemde en yetkin rehber kabul edilmektedir. Oxford'da ders veren Arabist Thomas Hyde Uluğ Bey'in yıldız kataloğunu 1665'de tercüme edip yayımlamıştı.[44]

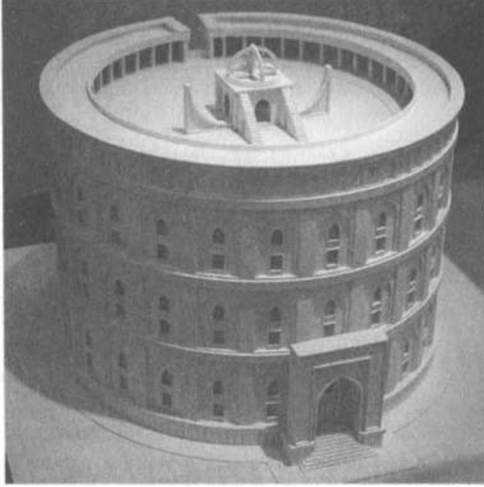
Uluğ Bey'in bu projedeki amaçları tamamen gelenekseldi. Batlamyus'un dünya merkezli kainat anlayışına karşı çıkmak gibi bir niyeti yoktu. Bilakis Batlamyus'un paradigmasını doğruladığını ve yeni bir alana taşıdığını düşünmekteydi. Fakat, araştırmasının tabiatı sayesinde, Uluğ Bey gökbiliminin gidişatını değiştirmişti. Kendisinden önce en iyi gökbilimciler bile gözlemi Batlamyus gibi konunun ehli olduğunu düşündükleri otoritelerden edindikleri bilgilerle harmanlamışlardı. Örneğin Birûni *Tarih-i Mesudî*'de bu yolu izlemişti.[45] Böylece klasik bilgideki birçok hatayı düzeltebilmiş ve bu bilgileri hatalardan arındırabilmişti. Fakat geniş çaplı bir değişim yapmamıştı. Uluğ Bey'in himayesindeki çalışmalardaysa asıl odak noktası yeni gözlemler elde etmek olmuştu.

Elbette yaklaşık bin adet yıldız hakkında kusursuz bilgi elde etmek için çok fazla kaynak lazımdı. Mesele sadece bir rasathane kurmakla sınırlı kalmıyordu. Bir de orada çalışacaklara ödeme yapılması gerekiyordu. Tusî'nin Merâga'daki rasathanesinden sonra bir tek Uluğ Bey bu kaynakları temin edebilmişti. Bu da konumundan ötürü gerçekleşebilmişti. Rakamlara olan düşkünlüğü önceki zamanlarda gökbilimiyle birlikte yürüyen felsefî çalışmaları gölgede bırakmıştı. Bu açıdan bakıldığında Uluğ Bey gökbilimini felsefenin son kalıntılarından kurtararak

---

44 *Tabulae long. ac lat. stellarum fixarum ex observatione Ulugh Beighi*, trc. Thomas Hyde (Londra, 1665).

45 A. A. Akhmedov, *Ulughbeg Mukhammad Taragai (1394–1449: "Zidzh," Novye Guraganovy astronomicheskie tablitsy* (Taşkent, 1994), s. 15.



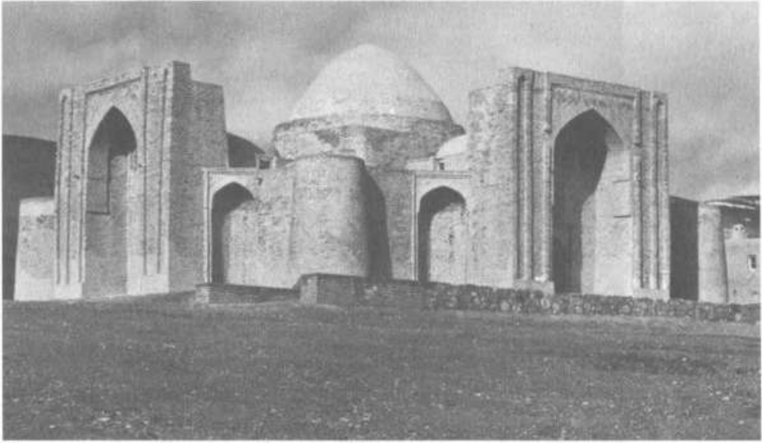
Figür 14.5. Uluğ Bey'in Semerkant'taki rasathanesinin maketi. Burada yetenekli uzmanlar yıldız tablolarını gayet isabetli bir şekilde oluşturmayı başarmışlardı. ■ OrexCA'nın izniyle. Fotoğraf: Inna Tsay.

ve tamamıyla gözlemle somut verilere odaklayarak Birûni ve Tusî ile aynı istikamete yönelmişti.

Kainatı araştıranların felsefeyle olan son bağlarını da kesiyor olmaları, doğrunun ne olduğunu belirleyen Semerkant'taki mollaları ve din âlimlerini rahatsız etmişti. Uluğ Bey'in oğlunun sünnet merasiminde içki dağıtması ulemayı çileden çıkartmıştı. Ulemaya göre Uluğ Bey "Muhammed'in dinini yok etmekte ve kafir âdetlerini yerleştirmekteydi."[46] Ulema fırsat kollamaya başlamıştı. Uluğ Bey'in 1449'da ölmesinin ardından medreselerini zındık hocalardan ve müfredattan arındırmışlar ve rasathaneyi kullanılamaz hâle getirmişlerdi. 1909 ilâ 1967 seneleri arasında yapılan kazılarda arkeologlar rasathanenin ateşe verildiğini ve inşaat malzemelerinin çoğunun başka taraflara taşındığını tespit etmişlerdi.

Hikâye burada bitmemişti. Şahruh 1447'de ölmüştü. Uluğ Bey tahta geçmek üzere Semerkant'tan ayrıldığında Ali Kuşçu kırk üç yaşındaydı ve önünde daha uzun seneler vardı. İki sene sonra Uluğ Bey kendi oğlu tarafından katledilmişti. Uluğ Bey'in yanında olan herkese karşı bir düşmanlık belirdiğini gören Ali Kuşçu önce Herat'a gitmişti. Başkentin

46 Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, Cl. 2, s. 125–26.



Figür 14.6. Uluğ Bey'in Afganistan, Gazne'deki türbesi. Bu türbe ve diğer Timurlular yapıları Moğol Hindistanı'ndaki ve Safevî İranı'ndaki mimarları derinden etkilemiştir. Hatta bu yapılar Taç Mahal'e bile ilham vermişlerdir. ■ Josephine Powell Fotoğrafçılık, Özel Koleksiyonlar, Güzel Sanatlar Kütüphanesi, Harvard Üniversitesi.

Semerkant gibi bilime karşı saygılı olmadığını görünce Kirman ve Tebriz'e gitmiş, sonunda Osmanlı Türklerinin Bizanslılardan birkaç sene önce aldıkları Konstantinopolis'e yerleşmişti. Kuşçu'nun gelişinden önce Osmanlılar matematik ve gökbilimiyle ilgili değillerdi.[47] Fakat Osmanlı başkentine gelişiyle 1474'deki ölümü arasındaki yıllarda Kuşçu, Ayasofya'nın yanında kurduğu Semerkant'takine benzer bir medresede matematik öğretmeye başlamıştı. Ayrıca ilginç bir şekilde eski usulle cesur yenilikleri bir arada sunduğu bir gökbilimi risalesi de kaleme almıştı.

El-Şerh'ul Cedi ale't Tecrid (Tecrid'in Yeni Şerhi) isimli risalesi bir yerde Aristo'ya ve Aristo'nun Kindî, Farabi ve diğer filozoflar gibi Müslüman takipçilerine karşı hâlâ mücadele veren ana akıma mensup Müslümanlara bir nevi teslim olma metniydi. Fakat Kuşçu'nun bağımsızlık ilanı hem iyi hem kötüydü, çünkü gökbilimini İslam felsefesinin müdahale etme şansının olmadığı bir yere konumlandırıyordu.[48] Orta Asya'daki gökbiliminin asırlar içerisinde böyle bir istikamet aldığı ortadaydı. Bu durum Uluğ Bey'in doğa felsefecilerini görmezden gelmesi ve

47 Zaki Salih ve Akhmedov, *Mukhammad Taragai Ulughbeg*, s. 6.

48 . Jamil Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic In- fluence on Science," *Osiris*, 2. Series, 16 (2001), s. 49–71.

sadece somut veriye odaklanmasıyla zirveyi görmüştü. Böylece vesveseli felsefe ve ilahiyatın bütün sınırlamalarından azat olmuş olan Kuşçu, Birûni'nin yeryüzü hareket edebiliyor olabileceği gibi sabit de duruyor olabilir, şeklindeki iddiasını tekrar dile getirmişti. Yazdığına göre, aslında ampirik kanıt Batlamyus, Aristo ve Müslüman ya da Hristiyan olsun bu isimlerin takipçilerinin dedikleriyle ters düşüyor olmasına karşın bu görüşü destekler nitelikteydi. Ömer Hayyam'ın izinden giden Kuşçu aynı zamanda kainattaki bütün hareketin, Aristo'nun dediği gibi, geometrik olarak nizamî dairelerden oluşmadığını varsaymak için hiçbir ampirik sebep olmadığını belirtmişti. Bu tezin iki kısmı da Kuşçu'nun Semerkant'ta Uluğ Bey ile geçirdiği senelerde öğrendiklerine dayanmaktaydı.

Nevâî: Şair ve Patron

Liderlik geçişleri her zaman zordur ama göçebe ya da önceden göçebe olan topluluklarda daha da zordur. Dediği dedik olan Şahruh'un ölümünden önce bile kalabalık bir yekûn oluşturan oğulları, torunları ve yeğenleri taht için türlü hamleler yapmaya başlamışlardı.[49] Uluğ Bey oğlu tarafından öldürülmüştü. Baysungur'un hırslı bir oğlu da bu Uluğ Bey'in oğlunu öldürerek iktidarı ele geçirmişti. Bu kargaşa İran'ın batısındaki Kara Koyunlu denilen Türkmen aşiretlerine ortam hazırlamıştı. Artık İran Timur hanedanlığının elinden çıkmıştı. Sonunda Baysungur'un oğlu sadece Horasan'ı elinde tutabilmiş, Orta Asya'nın kalanını Uluğ Bey'in bir yeğenine teslim etmek zorunda kalmıştı.

Herkesin zararlı çıktığı bu çekişmelerden bunalan bölge bir kez daha barışa hasret kalmıştı. Aklı başında ve ehil bir kimse olan Ebu Said (1424-1469) sulama sistemlerini ve tarımı canlandırarak halkın desteğini kazanmıştı. Fakat kültür alanındaysa bütün enerjisini Nakşibendiyye tarikatına harcamış ve bu tarikatı iyice devletin yanına çekmişti. Bunun toplumsal huzura katkı sağladığına şüphe yoktu ama ilim ve kültüre bir katkı sağladığı söylenemezdi. Nakşibendiyye'nin önde gelenlerinden Semerkantlı Hâce Ahrar bilime öylesine karşıydı ki ölüm döşeğine yatıncaya kadar bütün tıbbî tedavileri reddetmişti.[50]

49 R. M. Savory, "The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Timur," *Der Islam* 40 (1964): s. 35–65.

50 Barthold, "Mir Ali-Shir," içn. *Four Studies on the History of Central Asia*, C. 3, s. 34. Hâce Ahrar'ın bugüne ulaşan bazı mektupları için bkz., Jo-Ann Cross ve Ason

Herat'taki kavga gürültüyle yaşanan bu lider değişikliğinin ardından tahta Timur'un dördüncü kuşaktan torunu Hüseyin Baykara (1438-1506) geçmiş ve bu atalet hâline 1470'den 1506'ya kadar bir ara verilmiş olmuştu. Kargaşa sürmekteydi ama tesiri başkentte pek hissedilmemekteydi. Hüseyin'in iktidarda olduğu senelerde bölge, Timur hanedanlığı zamanındaki en büyük kültürel yeşermeye şahit olmuştu. Kültür bir nevi jübilesini yapmaktaydı.[51]

Herat'taki üretken hayatın son kıvılcımının ilk ateşi asrın başında, Uluğ Bey'in kardeşinin bir kütüphane kurması ve kitap süslemecileriyle diğer ressamları bir araya getirmesiyle yakılmıştı. Yaygın refah sayesinde birçok alanda zanaat ve sınaî üretim gelişmeye devam etmişti. Orta Doğu, Çin ve Hindistan'dan en iyi sanatçıların Herat ve Semerkant'a gelmesiyle üretilenler dünyanın en iyileri olmuştu.[52] En önemlisiyse soylulara ve kayırılanlara geniş topraklar dağıtılması servetleri sonsuz gibi duran çok sayıda haminin ortaya çıkmasını sağlamıştı.[53] Horasan'ın gelenekleriyle uyumlu olarak bu paranın çoğu kültüre ve ilim hayatına harcanmıştı.

Orta Asya'daki bu üretkenliğin son kıvılcımının en güzel örneği Nevâî olarak bilinen Nizamüddin Ali Şîr Herevî (1441-1501) idi. Çabalarıyla ana dili Çağataycayı tek başına şairlerin geleneksel dili Farsça ile aynı seviyeye taşıyan Nevâî böylece Türkçe eser verilmesinin önünü açmıştı. Nevâî'nin ardından Herat'tan Boğaz'a hatta Hindistan'a kadar birçok yerde Türkçe metin kaleme alınmaya başlanmıştı. Nevâî Timur'un soyundan olmamakla birlikte yakınındaki birinin yakınıydı. Önceki dönemlerde ataları nüfuz ve servet elde etmişlerdi. Bu sebeple Nevâî talihi yaver gitmemiş olsaydı bile dikkat çekecek isimlerden biriydi.[54] Küçük yaşta yetim kaldığında babasının Timur hanedanlı-

---

Urumbaev, ed. ve trc., *The Letters of Khwaja Ubaydallah Ahrar and His Associates* (Leiden, 2002).

51 Bu yılların siyasî tarihi için bkz., H. R. Roemer, "The Successors of Timur," içn. *The Cambridge History of Iran*, Cl. 6, s. 121–25.

52 Blair ve Bloom, *The Arts and Architecture of Islam, 1250–1800*, Bl. 3.

53 Maria Eva Subtelny, "Socioeconomic Bases of Cultural Patronage under the Later Timurids," *International Journal of Middle East Studies* 20, 4 (Kasım 1988), s. 379–505.

54 Barthold, "Mir Ali-Shir," içn. *Four Studies on the History of Central Asia*, Cl. 3, s. 17. Nevâî'nin hayatı için bkz., E. E. Bertels, *Navai: opyt tvorcheskoi biografii* (Moskova, 1948); ayrıca bkz. a.g.y., *Navai i Dzhami* (Moskova, 1965).

ğında bölge valisi olarak görev yapmış olmasından ötürü sultan kendisine sahip çıkmış ve eğitim almasını sağlamıştı. Beraber eğitim aldığı isimlerden biri de geleceğin hükümdarı Hüseyin Baykara'ydı. Nevâî Meşhed, Herat ve Semerkant'ta tahsiline devam ederken Baykara da on senesini keyfederek geçirmiş, ardından Merv'e vali olmuştu.[55] Bu dostluk devam etmişti. Hüseyin tahta çıktığı zaman Nevâî'yi önce tuğrakeş (nişancı), daha sonra emir ve kendisi olmadığı zamanlarda Herat valisi yapmıştı. Böylece Hüseyin dostunu devletteki ikinci ya da üçüncü en önemli adam seviyesine çıkartmıştı.

Nevâî şahsî kaynaklarını Herat ve başka yerlerde medreseler inşa ettirmeye[56] ve başta resim olmak üzere musiki ve sanata destek vermeye harcamıştı. Nevâî'nin küçümsenemeyecek desteği sayesinde insan tasvirlerinin kalitesi ve yaygınlığı artmıştı. Nevâî'nin desteklediği sanatçılar eserlerinde müthiş bir zarafet ortaya koymuşlardı. Fakat aralarında en öne çıkanı Kemaleddin Bihzâd (1450-1537) idi. Kitap tezyinatı yapıyor, farklı sahneleri tasvir ediyor ve yüksek yetkililerin portrelerini çiziyordu. Bu eserleri İslam âlemindeki sanatsal ideali yeniden tanımlamıştı (bkz. resim 28). Elbette duvar resimleri de çizmiş ve başka eserler de ortaya koymuştu ama bunlar bugüne ulaşamamıştır. Bihzâd ile Semerkant ve Şiraz'daki muasırları İslam âleminin daha önceki sanatçılarının hepsinden daha müthiş bir natüralizm elde etmişlerdi. Ayrıca tasvir ettikleri şahısların kişiliklerini, önceki ressamların hiçbiriyle mukayese edilmeyecek kadar iyi bilmektelerdi. Aynı zamanda yüksek ritmik yollar kullanarak ve zengin renkleri esirgemeden yoğun resimler yapmışlardı. Bununla birlikte perspektif meselesine girmemişlerdi. Bunun sebebi muhtemelen daha ziyade süslemeyle ilgili olmalarıydı.[57]

Nevâî kamu kaynaklarını, aynı zamanda kendi servetini kullanmakta rahat davranarak Herat'taki mimarinin bilinen en büyük destekçisi olmuştu. Sadece başkentte büyük bir cami, bir medrese, bir tekke, bir

55 Barthold, "Mir Ali-Shir," s. 22.

56 Maria Eva Subtelny,"A Timurid Educational and Charitable Foundation: The Ilkhlasiyya Complex of Al Shir Navai in 15th Century Herat and Its Endowment," *Journal of the American Oriental Society* 111, 1 (Ocak– Mart 1991), s. 38–61.

57 Bihzâd hakkında bkz., Ebadollah Bahari, *Bihzad: Master of Persian Painting* (Londra, 1997); ve Eleanor Sims, Boris Il'ich Marshak, ve Ernst J. Grube, *Peerless Images: Persian Painting and Its Sources* (New Haven, 2002), s. 60 vd.

hastane ve umumî hamamlar yaptırmıştı.[58] Daha sonra Hindistan'ı fethedip orada Moğol hanedanlığını kuracak olan Babür (1438-1530), gezmek için geldiği Herat'ta kırk gün geçirmişti. Çoğunu Nevâî'nin yaptırdığı muhteşem tesisler ve dinî ve sivil kurumlar karşısında oluşan hayranlığını gizleyememişti.[59] Nevâî başkentin dışındaysa kervansaraylar ve camilerin yanı sıra Attar için heybetli bir türbe inşa ettirmişti. Nişabur'daki bu türbe hâlen ayaktadır. Fakat tüm bu harcamalar yüzünden iflasın eşiğine gelen sultan Nevâî'yi bir seneliğine Hazar bölgesine vali olarak göndermişse de yeniden maiyetine alarak vezir yapmıştı.

1480'lerde saraydaki rakip varisler arasındaki çatışmalar ve Timur'un dolaylı torunlarının vilayetlerdeki yaygaracılığı devleti gittikçe zayıflatmaktaydı. İçkiye düşkün olan Hüseyin Baykara asrın sonuna gelindiğinde bunamıştı. Vezirinin durumu da farklı değildi. 1501'de son defa bir araya geldiklerinde her ikisi de hasta yatağındalardı ve güç bela konuşabiliyorlardı.

Nevâî hayatı boyunca şiir yazmıştı. Diğer faaliyetlerinin yanı sıra kendisine şöhreti getiren şiirleri olmuştu. Bu dönemde toplumun her kesiminden bir sürü insan rubailer ve kasideler yazmaktan keyif almaktaydı. Semerkant'tan birisi şairlerin hayatlarını yazmıştı. Aynı dönemde 350'den fazla şair vardı.[60] Modern eleştirmenler bu şairlerin şiirleri için "derinden etkilenmiştir," ifadesini sık sık kullanmaktadırlar.[61] Fakat Nevâî'nin durumu gayet geçerli bir gerekçeden ötürü farklıydı. Hemen önceki kuşakta kendisine örnek teşkil eden muhteşem bir şair vardı: Nureddin Câmî (1414-1492).

Nevâî gibi Câmî de Nakşibendi şeyhi olmasından ötürü toplumsal bir figürdü. Herat yakınlarındaki bir kentte doğmuş, Semerkant'taki Uluğ Bey medresesinde tahsil görmüş ve Nakşibendiyye tarikatıyla da bu kentte tanışmıştı. Herat'a döndükten sonra tarikatı yaymak için uğraşmıştı. Câmî ile tanıştıkları sırada Nevâî de tarikata girmek istiyordu. Nevâî'yi tarikata almıştı ama Nevâî siyasetle uğraşmaya, başta musiki ve

58 Subtelny, "A Timurid Educational and Charitable Foundation," s. 45.

59 Zahiru'd-din Muhammad Babur Padshah Ghazi, *Babur-Nama* (Delhi, tarihsiz), s. 304–6.

60 Dawlatshah, The Tadhkiratush-Shuara, *"Memoirs of the Poets" of Dawlatschah*, trc. E. G. Browne (Leiden, 1901).

61 Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 283.

hat olmak üzere sanat dallarıyla ilgilenmeye ve genellikle genç erkek kölelerle homoseksüel ilişkiye girmeye devam etmişti.[62] Bu esnada Câmî ise tasavvufla ilgili hacimli kitaplarının yanı sıra tarihten sulama teknolojilerine kadar çok çeşitli alanlarda eser vermekteydi. Her seferinde aşkın gücüne, ilahî merhamete, insan hayatında mucizelerin yerine, evliyalığa ve Tanrı'nın dünyada her an tecelli eden varlığına dönmekteydi.[63] Ayrıca *Nefahat'ül Üns* (Evliya Menkıbeleri) isminde hacimli bir eser kaleme almıştı. Kitapta çoğunluğu Orta Asyalı olan 900 kadar mutasavvıfın hayatını anlatmaktaydı. Açık ve okunması kolay bir mensur eser olan bu kitap dönemi için bir model oluşturmuştu.

Câmî tasavvufî şiirlerden mistik alegorilere kadar hemen her türde eser vermiş usta bir şairdi. Yoğun bir sembolizm barındıran eserleri, tasavvufta sık rastlandığı üzere, belli bir seviyede anlaşılabilirken bir başka tarafıyla ise oldukça zorlayıcıydı. Hayatın merhalelerini anlattığı mısraları bilhassa dikkat çekiciydi. Câmî'nin bu meseledeki görüşünü gayet iyi bilen Nevâî manevî aydınlanmaya giden yolu idrak etmişti. Kendi şiirinde de bu görüşlere yer vererek birbirini takip eden dört divan yazmış ve her birine çocukluktan ihtiyarlığa kadar hayatın bir merhalesinin ismini vermişti.

Câmî de Nevâî de diğer şairlerden ilham almaktan ve hikâyelerini yeniden ifade etmekten kaçınmamışlardı. Nevâî henüz yedi yaşındayken Attar'ın *Mantık'üt Tayr* (Kuşların Dili) isimli hikâye tarzındaki uzun şiirini okumuştu. Esere aşık olarak daha sonra bir benzerini yazmıştı. Nevâî'yi farklı kılansa şiirlerinde akıcı bir şekilde konuşup yazabildiği Farsçayı değil anadili olan Çağatay Türkçesini kullanmış olmasıydı.

Nevâî kendi döneminde, sanat hayatıyla ilgili en fazla olumlu eleştiriyi Çağatay Türkçesini kullanmasından ötürü almıştı. Geleceğe bıraktığı en büyük miras da bu dil meselesiydi. Aslen Uygur Türkü olan Nevâî, Avrasya'nın batısındaki edebî ve idarî kültüre başarılı bir şekilde adapte olmuş olan bir Türkî dili konuşarak büyümüştü. Fakat önde gelen kimselerden hiçbirisi Çağatay Türkçesini batıdakiler gibi şiir ve edebiyatta kullanmamıştı. Nevâî'nin hayatı boyunca bunu etkili ve daimî bir şekilde gerçekleştirmişti. Çok çeşitli türlerde şiir yazmış

---

62 Barthold, "Mir Ali-Shir," Cl. 3, s. 30; ayrıca bkz., Ehsan Yarshater, "Persian Poetry in the Timurid and Safavid Periods," içn. *The Cambridge History of Iran*, Cl. 6, s. 973–74.

63 Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 286–88.

ve eserlerinin neredeyse tamamının sarayın dışındakilerce ulaşılabilir olması sayesinde Türk edebiyatı tarihinde merkezî bir rol edinmiş ve Özbeklerin millî kahramanı hâline gelmiştir.

Hayatının son senelerinde Nevâî Çağataycayı kıyasıya savunan bir risale yazarak bu dilin, saray hayatında kullanılan Farsça ile eşit seviyede olduğunu belirtmişti.[64] Metin boyunca kendi tecrübelerine yaptığı atıflar metni bir müdafaa dönüştürmüştü. Bazı noktalarda Nevâî su götürür tezlere tevessül etmişti. Mesela Türkî dillerde eyer ve ördek türleri için birden fazla kelime vardı. Farsçada her biri için sadece bir kelime bulunmaktaydı. Oysa bu durum Farsçanın şiirde kullanılmasının önünde bir engel değildi. Aynı şekilde Farsçada çok fazla yabancı kelime olması da olumsuz bir durum oluşturmamaktaydı. Hatta dilin esnekliğini ve ifade kabiliyetini artırmıştı.

Bununla birlikte Nevâî'nin Türkî dilleri sonsuz bir tutku ve inatla savunması iddialarını güçlendirmekteydi. Kaşgarlı Mahmut'tan beri hiç kimse meseleyi böylesine doğrudan ele almamıştı. Yusuf Has Hacib'den beridir de hiçbir Türkî şair kendi anadili için bu kadar sert bir tavır takınmamıştı. Nevâî'nin bu iki isimden farklı olarak ikna etmeye çalıştığı saray çevresinin önemli mensubu olmasından ötürü iddialarına kulak verilmekteydi. Nevâî'nin günümüze kadar uzanan bir Türk şiiri silsilesinin ilk halkası olduğuna ve isminin ve şiirinin Türkî dillerin konuşulduğu bölgelerde saygıyla anıldığına şüphe yoktur.

Zarafet Asrının Sonu

Timur'un Orta Asya'daki hanedanlığı 1506'da yıkılmıştı. Sonu aynı Timur'unki gibi bir göçebe savaşçıların elinden olmuştu. Bu sefer gelenler atlı Türkî Özbek boylarıydı. Semerkant altı sene önce Şeybanî Muhammed Han'ın eline geçmişti. Bu Özbek fatihin Cengiz Han'ın en büyük oğlu Cuci'nin soyundan geliyor olması bir teselli sebebi değildi. Herat'ta yaşını almış olan Hüseyin Baykara günlerini içerek ve horoz ve koç dövüşleri seyrederek geçirmekteydi. Herhangi bir direniş sergilememişti. Hüseyin'in iki oğlu da Özbekler gelmeden kaçmışlardı.

Katliam ve vahşetle kurulmuş olan Timur hanedanlığı göze ve kulağa hitap eden güzellik ve zenginlikle sona ermişti. Saraylarındaki musikide, resimde, şiirde ve aynı zamanda zanaatkârlarının, sarraflarının,

64 Mir Ali Shir, *Muhakamat Al-Lughatain*, trc. Robert Devereux (Leiden, 1966).

seramikçilerinin ve mimarlarının eserlerinde elde edilmiş olan arı lezzet Müslüman Doğu'da en yüksek standardı oluşturmuştu. İranî ve Türkî kültürlerin bir sentezi olarak kentle bozkır, çiftçilikle göçebelik ve ticaretle fetih birbirine kaynaştırılmıştı. Aslında beş asırdır Orta Asya'da yapılmakta olan yapılmıştı. Bu parlak ve şahane bir başarıydı ama tek taraflıydı.

Uluğ Bey'in muhteşem projeleri haricinde bilim, donuk bir rutine gömülmüş veya toptan yok olmuştu. Bütün masrafları karşılanan saray medreselerinde verilen eğitim dar kapsamlıydı ve akıl değil iktidara ve alenen mecbur tutulan ana akım din anlayışı üzerine inşa edilmişti. Medresenin dışında olansa zihnin değil hislerin, nesnel olanın değil öznel olanın kültürü olup düşünmekten çok hissetmekti. En büyük başarılar hakikat değil güzellik dünyasında elde edilmişti.

Hindistan, Çin ve kısıtlı da olsa Avrupa ile irtibat hâlinde olmalarına rağmen Timur'un torunları ne zihinlerine ne de devletlerinin emniyetine meydan okuyan bir güçle karşı karşıya değillerdi. On beşinci asrın sonları yeni bir dönem başlatacak olan değişimlere gebeydi. Avrupalılar deniz güzergâhlarını Doğu'ya ve Batı'daki yeni dünyaya doğru genişletiyorlardı. Bir o kadar önemlisi Batılılar putperest Roma ve Yunan medeniyetlerinin başarılarını yeniden keşfetmişlerdi. Yerleşik fikirlerine açıkça meydan okuyan bu süreç birçok açıdan Arapların ve Orta Asyalıların dokuzuncu asırdan on ikinci asra kadarki sürede tecrübe ettiklerinin bir tekrarı gibiydi.

Bu yıllarda Orta Asyalılar da bir Rönesans başlatabilirler miydi? Şayet Zerdüşt, Helen, Budist ve Hristiyan atalarının başarılarını yeniden keşfedip değerlendirselerdi ya da İslamî mirasın kayıp zincirlerinin bir kısmını yeniden inceleselerdi mümkün olabilirdi. Hâkim din anlayışı ve gelenekçilik varken bu olmadı. Kaldı ki olamazdı. Yoksa on dördüncü asrın başlarında Doğu Türkistan'ın (Sincan) Uygur Türkü kentlerinde tahta kalıplarla ve taşınabilir tarzda dinî ve diğer metinlerin baskısı yapılırken yaklaşık iki bin senedir kervan ticareti sayesinde doğrudan ve mütemadiyen irtibat hâlinde oldukları batıda, hemen yanı başlarındaki komşularının matbaayı Timur'un son varisinin ölümünden çok sonra kullanmaya başlamış olmaları nasıl izah edilebilirdi ki?

Çok daha çarpıcı olanıysa matbaanın Avrupa'ya Timur hayattayken ulaşmış olması ve çalışmalarını Strasburg ve Mainz'da yürüten Johanes

Gutenberg'in, tam da Uluğ Bey'in araştırmalarının zirve zamanı olan 1439'da taşınabilir tarzda matbaacılık yapıyor olmasıydı. Gutenberg hem dokumacı hem de sarraftı. Bu iki alanda dünyanın en iyisi Herat ve Semerkant'taki ustalardı. Bununla birlikte baskı işleminde dünyanın gördüğü en etkili yöntemi geliştiren Timur'un memleketinden bir zanaatkâr değil Gutenberg'di. Hayata ilişkin büyük soruların sadece inanç üzerinden ele alınabileceği kanaati yeni bilgi arayışını lüzumsuz kılmıştı. Bu sebeple de bu akıllıca icat için gerekli ilgi ya da talep ortaya çıkamamıştı. Herat ve Semerkant'taki medeniyetin huzur verici güzelliği ve manevî derinliği vardı ama yeni Harezmîler, Farabiler, İbn-i Sinalar, Birûniler, Hayyamlar ya da Tusîler çıkartamamıştı.

Timur'un Üvey Evlatları: Babürlüler, Safevîler ve Osmanlılar

Tüm bunlara rağmen Timur'un mirası gayet zengindi. Bu miras 1506'da sona ermemişti. Kültürün birçok alanı üç büyük Müslüman imparatorlukta kendisine yer bulmayı başarmıştı. Sonraki iki asır içinde doruk noktaya ulaşacak olan bu imparatorluklar şunlardı: Hindistan'da Babürlüler, İran'da Safevî İmparatorluğu ve Türkiye'de Osmanlı İmparatorluğu. Geniş bir alanda çok farklı milletleri yöneten bu üç imparatorluk büyük bölgesel güç hâline gelmişlerdi. Üçü de şaşırtıcı biçimde başarılı olmuşlardı. Osmanlıların ve Safevîlerin başarısı 1630'lara kadar devam ederken Babürlülerinki ise 1700'e dek sürmüştü. Fakat üçü de daha sonra uzun bir gerileme dönemine girmişti.

En önemlisi, Timur'un üç başkenti olan Herat, Semerkant ve Tebriz'deki kültürün kuvvetli tesiri altında olan bu üç imparatorluğun da Türkî hanedanlıklar tarafından yönetiliyor olmasıydı. Babürlülerin kurucusu Babür, doğrudan Timur'un soyundan olup yükselişteki Özbekler tarafından sürülmemiş olsa bütün Orta Asya'yı yönetecekti. Bir buçuk asır sonra bile varisleri Orta Asya ile imparatorluklarını birleştirmeyi ve anayurtlarına dönmeyi arzuluyor olacaklardı.[65]

Safevîler, büyük ihtimalle Kürt kökenli olup Türkleşmiş İranlılardı. Güçlerini İran'ın kuzeybatısındaki, Anadolu'daki ve Suriye'nin bazı bölgelerindeki Türkmen aşiretlerinden alıyorlardı. Türkçe konuşan bu hanedanlık önce, Timur hanedanlığı kültürünün egemen olduğu

65 Richard C. Foltz, *Mughal India and Central Asia* (Karaçi, 1998), s. 133 vd.

Tebriz'i ardından da Isfahan'ı başkent yapmıştı. İran'ın nüfusunun tamamına Şiiliği empoze etmekle beraber İran'ın batısındaki büyük Timurlu merkezlerinin kültürünü hızlıca benimsemişlerdi. Oğuz boylarından gelen Osmanlılarsa 1402'de Timur'a mağlup olmuş olmalarına rağmen varislerinin kuvvetli nüfuzu altına girmişlerdi. Bu üç devlet Atlas Okyanusu'nun Afrika kıyılarından Hindistan'ın güneyindeki Medres'e kadar medeniyet beşiği olan bu bölgenin çoğunu yönetmişlerdi.

Bu üç büyük imparatorluk da esasında savaşçılardı. Bir tarihçi Babürlüler için "bir savaş devleti" tabirini kullanmıştı ama bu tabir üçü için de kullanılabilirdi.[66] Her biri krallığın askerî şartlarla elde edileceği kanaatini taşımış ve hepsi güçlerini Türkî süvarilerden almışlardı. Fakat üçü de top ve misket tüfeği üretmek için gerekli teknolojilerde hızlıca uzmanlaşmışlardı. Bu sebeple bu devletlerden bazen "barut devletleri" diye bahsedildiği de olmaktadır.[67] Hepsi tarım faaliyetlerinden epeyce vergi toplamaktalardı ama halklarını devletin gelir vergisi aldığı ticarete teşvik etmektelerdi. Üçü de hâl-i hazırda büyük kültür merkezleri olan kentleri (Delhi, Isfahan, Konstantinopolis) ele geçirmiş ve bunlara kendi tasavvurlarına göre şekil vermişlerdi.

Babürlüler, Safevîler ve Osmanlılar yönettikleri halkların tamamıyla farklı kültürlerini yansıtır olmuşlardı. Bununla birlikte önemli müşterek noktaların olduğu da unutulmamalıdır. Bunun sebebi sadece Timur ve varislerinin bıraktığı miras değildi. Daha önemli bir nokta hepsinin bugün insanların anladığı şekliyle İslam medeniyeti kavramını belirlemiş olmalarıydı. Bu durum hem dünyanın geneli hem de Müslümanların kendileri için geçerlidir. Sayısız müze sergisi ve kitap farkında olmayarak bu üç imparatorluğun başlıca kültürel özelliklerinin bütün bir İslam medeniyetini belirlediği şeklinde hatalı bir intiba bırakmaktadır.

Bu üç imparatorluk arasındaki benzerliklerin hiçbiri mimaride olduğu kadar dikkat çekici değildi. Babür'ün oğlu Hümayun'un Delhi'deki muhteşem türbesi sonraki asırlarda yapılacak olan abidevî Hint yapılarının başlangıç noktası olacaktı. Yapımı 1562'den 1572'ye kadar

66 John F. Richards, *The New Cambridge History of India* (Cambridge, 1993), s. 282.

67 Gabor Agoston, "Early Modern Ottoman and European Gunpowder Technology," içn. *Multicultural Science in the Ottoman Empire*, ed. Ekmeleddin Ihsanoğlu vd. (Turnhout, 2002), s. 13 vd.

süren türbenin iki mimarı vardı. Her ikisi de Heratlıydı. Babürlüler mimarisinin zirvesi olan Agra'daki Taç Mahal Semerkant'taki Timur türbesi (Gur-i Emir) ve Afganistan Gazne'deki Uluğ Bey ve Abdürrezzak türbelerinden esinlenerek yapılmıştı.[68] Osmanlılara gelecek olursak Konstantinopolis'in fethinden hemen sonra inşa edilen Çinili Köşk ve diğer yapılar ilk Batı tesirlerini taşımakla birlikte Orta Asya'daki örneklere benzemekteydi. O döneme yoğunlaşan bir Alman uzman binalar arasında "şaşırtıcı bir benzerlik" olduğundan söz etmiştir.[69]

Bunların yanı sıra Isfahan, Kabil, Agra, Delhi ve Lahor'daki huzur verici bahçeler Herat ve Semerkant'takilerden örnekle yapılmışlardı.[70] Safevî İranı'ndaki Tebriz ve diğer merkezlerin mimarları Orta Asya mimarisinde zaten ustalardı. Bu ustalaşma Selçuklu sultanı Sencer döneminde başlamıştı. İlhanlılar idaresinde de kendi tarzlarını ortaya koymuşlardı. Dolayısıyla Şah Abbas (1571-1629) dönemindeki mimarinin arka planında Orta Asya modellerinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu modellerin bazılarının Orta Asya'da ortaya çıkmasında İranlı mimarlar da rol oynamışlardı.[71] Osmanlı'nın camilerde ve türbelerde görülen muhteşem mimarisinin ve çığır açıcı mimarı, Mimar Sinan'ın yola çıkış noktası da yine Herat ve Tebriz'deki Timurlular döneminin eserleriydi.

Timur hanedanlığının zarafet arzusunun en fazla ifade edildiği yer kitap tezyinatı ve minyatür çeşitleriydi. Bunlar hızlı bir şekilde bu üç barut devletlerine yayılmışlardı. Osmanlı sarayı arzulu bir biçimde Bihzâd'ın ve diğer Heratlı sanatçıların eserlerini toplamış ve mahallî ressamlardan bu eserleri örnek almalarını istemişti. Isfahan'daki hükümdarlar da aynı şekilde hareket etmektelerdi. Babürlü sultanı Ekber Şah Baysungur'un Herat'ta kurdurduğu *kitaphanenin* bir benzerini inşa

68 John D. Hoag, "The Tomb of Ulugh Beg and Abdu Razzaq at Ghazni, a Model for the Taj Mahal," *Journal of the Society of Architectural Historians* 27, 4 (Aralık 1968), s. 234–48.

69 Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, trc. Ralph Manheim (Princeton, 1992), s. 466.

70 Attilio Petruccioli, ed., *Gardens in the Time of the Great Muslim Empires* (Leiden, 1997); ayrıca bkz., Ebba Koch, "Mughal Palace Gardens from Babur to Shah Jahan, 1526–1648," içn. *Muqamas XIV*, ed. Gülru Necipoğlu (Leiden, 1997), s. 143–65.

71 Isfahan hakkında bkz., Stephen Blake, *Half the World: The Social Architecture of Safavid Isfahan, 1590–1722* (Costa Mesa, 1999); ve Roger Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge, 1980), Bl. 7.

ettirmişti.[72] Safevî dönemindeki İranlı ressamlar insan figürüne karşı daha bir özen göstermişler ve İslam sanatında hiç olmadığı kadar konularını ferdîleştirmişlerdi.

Üç imparatorluğun edebî kültürlerini büyük ölçüde Timur'un Orta Asya'daki varislerine borçlulardı.[73] Doğrudan Nevâî'den etkilenen Babür Şah hatıralarını Çağatayca kaleme almıştı. Bu kitap herhangi bir Türkî lehçede yazılan ilk hatıratı. Osmanlı sultanları Nevâî ve Câmî'ye ait şiirleri toplamış ve yeniden neşrettirmişlerdi. Aynı şekilde Hindistan'ın her tarafında Câmî'nin okurları ve şiirde kendisine benzemeye çalışanlar vardı. Enverî başta olmak üzere Orta Asya'nın önceki şairlerinin eserleri üç imparatorlukta da çok yaygındı ve eserler defalarca yeniden çoğaltılmışlardı.[74] Böylesi daha kolaydı, çünkü üç imparatorluk da Timur'un yolundan giderek sarayda Farsça kullanmaktalardı. Böylece Horasan ve eski İlhanlı devletlerinin İranî kültürünün yayıldığı coğrafya genişlemişti.

Üç imparatorluğun hiçbirinde güçlü bir felsefe ya da bilim okulu ortaya çıkmamıştı. İranlı filozoflar yakın zamanlarda "Isfahan Ekolü" diye anılan bir oluşum geliştirmişlerdi. Burada, daha yakın zamanlarda araştırmacıların dikkatini çekmiş olan çok sayıda gayet rekabetçi metinler yazılmıştı. Fakat sordukları sorular da verdikleri cevaplar da içinde bulundukları dünyadan ziyade üzerinden uzun zaman geçmiş olan Orta Asya'nın Aydınlanma Çağı'ndakilerle ilgiliydi.[75] On altıncı ve on yedinci asırlarda Batı'da ortaya çıkan yeni fikirlerin sistemli bir sunumu ve bu fikirlerin kabul edilmiş hikmete olan tesirlerinin kapsamlı bir

---

72 Maurice S. Dimond, "Mughal Painting under Akbar the Great," *Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, 12, 2 (Ekim 1953), s. 46–51. Babürlü resmi hakkında bkz., Milo Cleveland Beach, *Early Mughal Painting* (Cambridge, 1987); ve *The Imperial Image: Paintings for the Mughal Court* (Washington, DC, 1981); bu bağlar hakkında bkz., Richard Foltz, "Cultural Contacts between Central Asia and Mughal India," *Central Asiatic Journal* 42, 1 (1998), s. 44–65.

73 İlginç bir şekilde Fars edebiyatının Safevîler devrinde gerilediği düşünülmektedir: Rypka, *History of Iranian Literature*, s. 292. Babürlüler dönemindeki Hindistan'da Farsça için bkz., Muzaffar Alam, "The Pursuit of Persian: Language Policy in Mughal Politics," *Modern Asian Studies* 32, 2 (Mayıs 1998), s. 317–49.

74 Annemarie Schimmel ve Stuart Cary Welch, *Anvari's Divan: A Pocket Book for Akbar* (New York, 1983).

75 Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr başta böyle bir okulun varlığından bahsetmişlerse de Nasr daha sonra yeni bir değerlendirmede bulunmuştur, "The School of Isfahan Revisited," içn. *Islamic Philosophy from Its Origins to the Present*, s. 209 vd.

tahkiki söz konusu değildi. Bir diğer ifadeyle, eski tarzda felsefe yapmak sona ermemişti ama olduğu yerde saymaktaydı.

Bu üç imparatorluğun da nihaî olarak tunç dökmek ve modern silahlar üretmek için gerekli teknolojilerde ustalaşmış olduklarından bahsetmiştik. Yeni teknolojilere olan açık tavırları birçok diğer alana da sirayet etmiş, ancak çok derine inmemişti. Osmanlı sultanı II. Bayezid Haliç'in üzerine teknik olarak cesur bir tasarım isteyen bir köprü inşa etmek için Leonardo Da Vinci'den yardım istemiş ama netice itibariyle köprüyü yaptırmaktan vazgeçmişti. Hem Osmanlıların hem de Babürlülerin usta gemicileri vardı ve kaptanları haritacılara detaylı bilgiler aktarmışlardı. Gel gör ki ortaya konulan haritalar teknik olarak Batı'dakilerden çok gerideydi. Bu noktadaki tek istisna Osmanlı'daki Piri Reis (1470-1554) idi. Piri Reis kendi tecrübesinden ve Avrupa haritalarından oluşan koleksiyonundan yararlanarak Orta ve Güney Amerika'yı (1513) ve Kuzey Amerika'yı (1528) gösteren çizimler yapmış ve bir dünya haritası çizmişti.[76] Safevîlerin haritalarıysa sadece Batılılarınkinden değil beş yüz sene evvel yaşamış Arap ve Orta Asyalı haritacıların çizdiklerinden bile daha yetersizdi.[77] Hindistan'da Ekber Şah çarklılar, havalandırma sistemleri ve tabancalarla ilgilenmekteydi ama bu teknoloji merakı bir sonuç doğurmamıştı.[78] Üç imparatorluğun hiçbirinde ne mercek aşındırma ne de saat yapımı gelişmişti. Hepsi bu tarz minyatür teknolojiler için başkentlerinin yabancı sakinlerine bel bağlamıştı.

Bu üç imparatorlukla Timur dönemi Orta Asyası'nın kültürü arasındaki benzerlikler matematik ve tabiat bilimleri konularında bilhassa dikkat çekicidir. Osmanlılar Uluğ Bey'in hocası Kadızade Rumî'nin Osmanlı'nın ilk bilim adamı olduğunu iddia etmekte, Buhara doğumlu Kuşçu'yu, Konstantinopolis'te bir sene ancak geçirmiş olmasına karşın, ilk gökbilimcileri olarak kabul etmektelerdi. Gökbilimi, yetenekli bir matematikçi ve gökbilimci olan Takiyüddin isimli Şam doğumlu bir Türk'ün Uluğ Bey'inkine benzer bir rasathane kurulması için sultanı masrafları

76 Svat Soucek, *Piri Reis and Turkish Mapmaking after Columbus: The Khalili Portolan Atlas, Studies in the Khalili Collection* (Londra, 1992), Cl. 2.

77 David A. King, "Two Iranian World Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca," *Imago Mundi* 49 (1997), s. 62–82.

78 Irfan Habib, "Akbar and Technology," *Social Scientist* 20, 9/10 (Eylül–Ekim 1992), s. 3–15.

karşılamasına ikna etmesine kadar Konstantinopolis'te kendisine pek yer bulamamıştı (bkz. resim 29). Bilimsel olarak doğrulanabilir gerçeklerden ziyade soy ve silsileye önem veren Buharî ve Orta Asya tasavvuf geleneği içinde Takiyüddin çabalamış ve Kuşçu'nun torunundan ders almıştı. Yeni kurduğu rasathanesinde dört sene boyunca gözlem yapan Takiyüddin'in amacı Uluğ Bey'in haritalandırma projesini devam ettirmekti.[79] Fakat kuruntulu bir vezir tarafından dolduruluşa getirilen sultan rasathaneyi yıktırmıştı. Konstantinopolis'te gökbilimi defterinin asırlarca bir daha açılmaması bu meselenin şahsî bir çekişmenin ötesinde olduğuna işaret etmektedir. Kopernik'in güneş merkezli sisteminden bahseden bir kitabın ilk 1660'da, yani Polonyalı gökbilimcinin ölümünden 210 sene sonra Türkçeye tercüme edilmiş olması şaşırtıcı değildi.

Kullandıkları takvimi güncellemek isteyen Babürlü hükümdarları da rasathane kurmakta Uluğ Bey'in yolunu takip etmişlerdi. Aslında beş tane kurmuşlardı. Fakat bu rasathaneler Uluğ Bey'den üç asır sonra kurulmuştu ve hâlen Delhi ve Ceypur'da görülebilecek olan egzotik yapılar dışında kalıcı bir miras bırakmamışlardı. Osmanlı ve Babürlü saraylarında olduğu İran'da da tıp her zamanki gibi hükümdarın sağlığını koruyabilmek adına gelişmeye devam etmişti. Cerrahi ve oftalmolojide[80] önemli ilerlemeler kaydedilmiş olmakla birlikte İran'daki tıp uzmanlığı toplu göç sonucu ağır bir darbe almıştı.[81]

Üç Türkî imparatorluğun üçünde de matematik ve tabiat bilimlerinin sessizliği bir izah gerektirmektedir. Her şey bir yana, üçü de uzun zaman boyunca atlılara güvenmiş olsalar da on altıncı asır itibariyle barut devrimini gerçekleştirmişlerdi. Sadece Safevîler 1514'de Osmanlılar'a yenilmiş olmalarından ötürü bu süreçte geri kalmışlardı. Ardından Isfahan'daki saray telaşlı bir şekilde bu konuda Osmanlı'yı yakalamak için çaba sarf etmeye başlamıştı. Fakat daha sonra balistik ve trigonometrinin ilgili alanları neden daha hızlı bir şekilde ilerleme göstermişti? Savaş meydanında kazanılan başarı bunda rol oynamış olabilir. Üçü de on yedinci asrın ortalarına kadar rakipleri karşısında askerî üstünlük sağlamışlardı. Delhi, Isfahan ve Konstantinopolis'teki şaşaalı saray merasimlerinde görülen tatmin

79 Ekmeleddin İhsanoğlu bu gözlemlerin 1573'de başladığını söylemektedir: *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire* (Londra, 2004), s. 19.

80 Gözbilimi. (ç.n.)

81 Cyril Elgood, *Safavid Medical Practice* (Londra, 1970), s. 70–88.

olmuş olma hissi, bilginin yeni alanlarında uzmanlaşmanın ve hatta, Avrupa'nın ücra köşelerinde yaşayan halkların önemsiz görülen dilleri başta olmak üzere yabancı dil öğrenmeye olan ilginin önünü kesmiş olabilir.

Bunun da ötesinde bilgi dünyasının önüne üç imparatorlukta da katı din anlayışından ötürü ket vurulmuştu. Şeriat ile askeriye arasında sıkı bir ittifak oluşturmuş olan Babürlüler ve Osmanlılar Sünnilikte, Safevîlerse aynı şekilde Şiilikte ısrarcılardı. Isfahan'daki Şii devleti adı konmamış bir teokrasiydi.[82] Halifelikten kalan yerlerin alınıp Sultan Selim'in hilafeti Konstantinopolis'e taşıması sonucu Osmanlı İmparatorluğu'nda da teokratik bir hava oluşmuştu.

Üç imparatorluk da farklı dinlerden çok sayıda halkı idare etmektelerdi. Osmanlılar oldukça hoşgörülülerdi. Safevîlerse, İran'da bile çoğunluğun Sünni olduğu gerçeğiyle karşı karşıyalardı.[83] Hindistan'ın Babürlüler tarafından yönetilen topraklarında çoğunluğun Hindu olması sebebiyle alışılageldiğin dışında bir hükümdar olan Ekber Şah İslam, Hinduizm ve Hristiyanlığı birleştirdiği bir sentez ileri sürmüştü. Ekber Şah, kendine özgü ve bağımsız bir yapısı olan bu yeni inancın mevcut dinlerin yerini alarak kültürel çatışmayı kökünden bitireceğini ummaktaydı.[84] Bu durumu tasarlarken Farabi ve İbn-i Sina'nın beş asır evvel ilgilendikleri ideal toplum meselelerine kafa yormuştu. Kendisini tarikata benzer yeni bir yapının başı, dolayısıyla da yeni bir teokrat olarak görüyordu. Fakat sevecen bir teokrattı.[85] Katı ve müsamahasız haleflerinden Evrengzib (1618-1707) devleti yeniden Şeriat merkezli askerî sisteme geri döndürmüştü. Babür'den sonra egemen olan bu dar sistemin geri döndüğünü herkese göstermek amacıyla da Lahor'da devasa bir cami yaptırmıştı. O güne kadar sarayın inşa ettirdikleri

82 Roger Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge, 1980), s. 27 vd.; ayrıca bkz., Said Amir Arjomand, "The Clerical Estate and the Emergence of a Shi'ite Heirocracy in Safavid Iran: A Study in Historical Sociology," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 28, 2 (1985), s. 169–219.

83 Bkz., Rula Jurdi Abiusaad, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire* (Londra, 2004), özellikle s. 61 vd.; ayrıca bkz., Vera Moreen, "The Status of Religious Minorities in Safavid Iran from 1617–61," *Journal of Near Eastern Studies* 40, 2 (Nisan 1981), s. 119–34.

84 Cizvit danışmanları hakkında bkz., John Correia-Afonso, S.J., ed., *Letters from the Mughal Court* (St. Louis, 1981), s. 4 vd.

85 Sri Ram Sharma, *The Religious Policies of the Mughal Emperors* (Bombay, 1962), Bl. 3; Hodgson, *The Venture of Islam*, Cl. 3, s. 73.

arasında en büyüğü bu camiydi. İran ve Hindistan'daki dinî çeşitlilik hükümdarları yukarıdan empoze edilen ortak bir din anlayışı ortaya koyamaya itmişti. Osmanlı'da var olan nispeten daha hoşgörülü ortam ise kayda değer bir entelektüel etkileşime vesile olmamıştı.

Üç imparatorlukta da medreseler katı din anlayışını yüceltmiş ve devam ettirmiştir. Üçü de medreselerinde ilk olarak vezirlik gücünü ana akımın dışındaki din anlayışlarının kökünü kazıyıp katı bir anlayış yerleştirmek üzere kullanan Nizamülmülk'ün medreselerini örnek almışlardı. Üniversitelerin yokluğunda bu kurumlar üç imparatorlukta da ister Müslüman muhalefetten olsun isterse modern bilim ve felsefeden olsun, fark edilen sapmaların karşısında hâkim din anlayışının müdafileri olmuşlardır. Ekber Şah'ın topraklarındaki medreselerde matematik okutulmasını zorunlu kıldığı doğrudur ama Ekber'in kültür alanındaki teşebbüsleri gibi bu yenilik de kendisinden sonra devam etmemişti.[86]

Başka türlü ifade edilecek olursa Timur sonrası dönemin bu üç imparatorluğu Gazalî'nin on ikinci asırda ileri sürdüğü ve o dönemden sonra ana akım İslam itikadının kuralı hâline gelen aklın önüne sınır konulmasına karşı çıkmamışlardı. Fert ile Tanrı'nın doğrudan tevhid olabileceğini kabul eden Gazalî aklın, uygulamaya dönük sorunların çözümünde kullanılmasına o kadar da karşı değildi, fakat ontolojik meselelerde bir araç kullanılmasını kabul etmemekteydi. Bu üç büyük Türkî imparatorluğun din âlimleri ve devlet yetkilileri Gazalî'nin matematiği, bilimi ve mantığı insanoğlunun Tanrı ile olan ilişkisine karıştırmayıp bunlara verdiği ikincil rolü kabullenmişlerdi.

Basılmamış Söz

On altıncı ve on yedinci asırlarda bu üç Türkî imparatorlukta yukarıda sayılanların dışında entelektüel hayatın gelişimini engelleyen bir başka önemli faktör de taşınabilir tarzdaki matbaaya karşı olan inanılmaz derecedeki umursamazlıktı. Matbaanın kaderi üçünde de aynıydı.

Vatikan'ın 1620'lerde Isfahan'a Arap harfleriyle baskı yapabilen bir matbaa makinası göndermesi sayesinde Safevîler, Ermeni Hristiyanların on yedinci asrın ortalarında İran'da bastıkları ilk kitap olan *Zebur*'dan (Mezmurlar) önce matbaadan haberdar olmuşlardı. İranlılar o dönemde

86 Pran Nath Chopra, *Some Aspects of Society and Culture during the Mughal; Age, 1526–1707* (Agra, 1963), s. 155.

bile iki yüz senelik olan bu "yeni" icadı benimsememişlerdi. Safevî devletinde ilk Farsça kitabın basılması için iki nesil daha geçmesi gerekecekti.[87]

Osmanlılarsa Sefarad Yahudilerinin Musevi kanunlarının bir bölümünü 1493'de, sadece İbranice olmak kaydıyla, basmalarına müsaade etmişlerdi. Bir Müslüman tarafından Konstantinopolis'te, ya da herhangi bir yerde, basılan ilk kitabın tarihiyse 1729'du. Kitabı basan kişi Transilvanyalı[88] bir hezarfen ve zaman zaman Osmanlılar adına elçilik de yapmış olan İbrahim Müteferrika'ydı. Bürokrasideki konumunu kitap basabilmek üzere sultanın iznini almak için kullanmıştı.[89] Fakat matbaanın Osmanlı topraklarında yaygınlık kazanması için birkaç kuşak daha geçmesi gerekecekti.

Hindistan'a matbaayı ilk getirenler Cizvitlerdi. 1556'da, Goa'da Hristiyan hayatı üzerine Latince bir kitap basmışlardı. Aslında oldukça meraklı birisi olan Ekber Şah'a, 1575 senesinde Farsça kitaplar basabilecek bir matbaa makinası gösterilmişti ama Ekber Şah hiç ilgi göstermemişti. Ermeniler, Danimarkalılar ve İngilizler Hindistan'da kitap basmaya Hindistanlılardan çok önce başlamışlardı. Hindistanlılar Farsça kitap basılması için on sekizinci asrın sonuna, mahallî dillerde kitap basılması içinse çok daha fazla beklemek zorunda kalmışlardı.[90]

Bu üç imparatorluğun Müslüman hükümdarlarının matbaayı desteklemek bir yana, kabul etmemeleri yönettikleri toplumlar için önemli sonuçlar doğurmuştu. Zaman içinde katı bir inada dönen yabancı yeniliklere karşı olan ilgisizlikleri yeni bilgi ve ilim arayışında olan ya da talep eden çevrelerin önünü kesmişti. Yeni ortaya çıkan meselelerle ilgili tartışmaların olmaması daha sonra medenî gelişmenin tamamının önünde bir engel olacaktı.

Varisler ve Kayıp Bir Miras

Timur hanedanlığının yıkılmasının ardından ortaya çıkan üç büyük Türkî imparatorluğun benzerliklerinden bazıları yukarıda değindiğimiz

87 *Encyclopedia Iranica*, http://www.iranicaonline.org/articles/cap-print-printing-a-persian-word-probably-derived-from-hindi-chapna-to-print-.

88 Doğum yeri Erdel'in Koloszvar kenti olup bugün Cluj adıyla anılmaktadır. (ç.n.)

89 William J. Watson, "Ibrahim Muteferrika and Turkish Incunabula," *Journal of the American Oriental Society* 88, 3 (1968), s. 435–41.

90 Hindistan'daki matbaanın Güney Hindistan kökenleri için bkz., B. S. Kesavan, *History of Printing and Publishing in India* (Yeni Delhi, 1997).

meselelerdir. Bazı açılardan bakıldığında ilham aldıkları Timur hanedanlığını anımsatmaktadırlar. Osmanlılar, Babürlüler ve Safevîler geleneksel Türk-İran monarşileri olarak kurulmuşlardı. Hepsi ordu kökenliydi, merkez dışı güçlere yatkınlardı, tamamıyla kentlilerdi ve ulusal ve uluslar arası ticarete kıymet veriyorlardı. Dindar Müslümanlar olarak hükümdarları inancı muhafaza etmeyi devletin bir vazifesi olarak değerlendirmekteydi. Ayrıca hepsi musiki, sanat, şiir ve zanaatta insan yaratıcılığını takdir ediyor ve malî açıdan cömertçe destekliyorlardı.

Bu barut devletlerinin Timur hanedanlığıyla benzeştikleri ve Timurlular da dâhil olmak üzere dördünün de aynı tavra sahip oldukları mesele Aydınlanma Çağı'nın erken dönemdeki toplumlarıyla birebir tezat içinde olmalarıydı. Timurlu ya da üç varis devletin seçkinleri arasında sadece birkaç kabiliyetli kişi matematik, tabiat bilimleri, sosyal bilimler ya da felsefede isminden söz ettirecek bir başarıya imza atmıştı. Yeni teknolojilere açık olsalar bile bu teknolojileri üretme konusunda istekli değillerdi. Tüm bunlar bir araya geldiğinde bu ilk modern imparatorluklarla Timurlulardaki düşünürler Buhara, Nişabur, Merv, Ürgenç, Tus, Gazne, Semerkant ya da Balasagun'daki seleflerinden çok geride kalmışlardı. Orta Asya'nın Aydınlanma Çağı ile kıyaslandığında bu üç devasa erken dönem modern imparatorlukların entelektüel açıdan fakir ve gelişmemiş oldukları görülmektedir.

Sekizinci asırdan on ikinci asra kadar Orta Asyalı düşünürler medenî insanların birinden birini tercih etmek zorunda kalmadan ve her ikisi de inançla bağdaşan hakikatle güzelliğin peşine aynı anda düşebileceklerini göstermişlerdi. Fakat Gazalî ile başlayarak Orta Asya'da daha fazla insan bir tercih yapmanın gerekli olduğuna kanaat getirmişti: ya sakınmasız akıl ya da geleneğin belli bir yapısının süzgecinden geçmiş inanç. İkincisini tercih etmişlerdi ya da ikincisi onlar için tercih edilmişti. Bu karar Timur'un ve arkasından gelen zengin medeniyetin ortaya çıkışından çok önce alınmıştı. Herat ve Semerkant'ın katkısıysa inançla zengin estetik kültürü harmanlamaktı ama bunun bedeli entelektüel kültürün gittikçe marjinalleşmesi ve kadük kalması olmuştu. Timurlulardan Babürlülere, Safevîlere ve Osmanlılara işte bu nakledilmişti. Tüm bu gelişim gösterememiş olanları, Orta Asya'nın beş asır önceki Aydınlanma Çağı'ndan en fazla ayıran yine bu nakledilmiş olan mirastı.

BÖLÜM 15



RETROSPEKTİF: İSTİRİDYE İLE KUMUN HİKAYESİ

Bu araştırmanın başlangıç noktasını olayların kendileri oluşturmuştur. 680 ilâ 740 yılları arasında Orta Asya'nın Araplar tarafından fethedilmesi, Orta Asyalıların 750'deki Abbasi ihtilalinde oynadıkları merkezî rol ve Halife Memûn'un 819'da Bağdat'ı ele geçirmesi Orta Asya'nın o zamanda da kadim olan medeniyet hayatında yeni bir dönem başlatmıştır. Sonrasındaki asırlar boyunca, bugünkü İran'ın doğusu ile Çin'in batısı arasında kalan ve Kazakistan'dan güneyde Afganistan'a kadar uzanan bölge, bir başka ifadeyle Büyük Orta Asya dünyanın merkezi olmuştu. Dünyanın en büyük ticaret merkezleri ve en müreffeh kentleri buradaydı. Geçmişten gelen zengin miras, mevcut olanlarla maddî kültürel irtibat ve varsıllık bir dizi düşünürleri ve sanatçıları desteklemeye, dolayısıyla da ilim ve tefekkür için neredeyse en ideal çevrenin oluşmasına vesile olmuştu. Sorgulama tutkusu ve yeniliğe olan açıklık birçok alanda çok sayıda ilklerin ortaya çıkmasını sağlamıştı. Neresinden bakılırsa bakılsın bu durum insanlığın düşünce ve yaratıcılığının en muhteşem dönemlerinden biri, tam manasıyla bir Aydınlanma Çağı'ydı.

Bu asırlarda yaşamış olan Orta Asyalı bilim adamlarının ve düşünürlerin belli başlı başarılarına temas ettiğimiz için bunları tekrar sıralamaya lüzum yoktur. Bunun yerine bu insanların bazı ortak özelliklerine bakabiliriz. Bu özellikler arasında en dikkat çekici olanı bir düşünürün genellikle üç, dört ya da daha fazla alanda çığır açıcı katkılar sunmuş olmasıydı. Bu bir istisna olmayıp bir kuraldı. Bunun tesiri okuryazar kesimin dikkatinin tek bir alanın özelliklerine değil bilginin kendisine ve elde edilişine, yani epistemolojiye yoğunlaşması olmuştu.

Bu noktada Orta Asyalılar iki büyük aracı fark etmişlerdi. Birincisi geometri ve matematikti. Diğeri de Aristo'nun ortaya koyduğu modelin üzerine inşa edilmiş olan genel mantıktı. Gerçeğe ulaşmak için bu iki araç, Harezmî'den Hayyam'a ve dahası Farabi'den İbn-i Sina'ya ve Gazalî'ye kadar bölgedeki birçok düşünür tarafından derinlemesine incelenmiş ve titizlikle detaylandırılmıştır. Tabiat olayları ya da felsefeye ilişkin çok sayıdaki görüşlerinden bağımsız olarak bu düşünürler insanoğlunun bildiklerini nasıl bildiği konusunda idrakimizi netleştirmiş ve genişletmişlerdir.

Aydınlanma Çağı'ndaki Orta Asyalı filozofların ve bilim adamlarının neredeyse tamamı dinle bir şekilde irtibatlılardı. Tektanrıcılıktan ve İlk Sebep (Vacib'ül Vücud) kavramından asla taviz vermeyen İslam birçoğuna göre bilim ve felsefenin gerçeklerini doğrulamaktaydı. Kuşkucuların, agnostiklerin ve ateistlerin olduğu doğruydu ama bunların sayısı fazla değildi. Bununla birlikte on sekizinci asır Fransası'nda bile kuşkuculuğu kabul edilemez bulunan büyük hekim ve bilim adamı Râzî'de görüldüğü üzere bu isimlere gayet hoşgörülü yaklaşılmaktaydı.

Fakat bir inanç şekli yaygınlık kazanmışsa inancın akılla olan bağlantısı hususunda bir anlaşmaya varmak söz konusu değildi. Aslına bakılırsa o dönemde gittikçe artan bir kutuplaşma vardı. Her iki tarafta da aşırılığa kaçanlar vardı. Mesela, uygulamaya dönük meselelerde akla kısıtlı bir rol tayin eden, ancak varlığın büyük sorularında aklın yeri olmadığını savunan Gazalî, diğer taraftaysa ilgilendiği konularda Tanrı'nın bir rolü, şayet varsa, olup olmadığını nadiren sorgulayan Birûni vardı. Bunlardan başka, bazıları da Sicistanî'yi takip ederek bilimle akla ve dinle inanca saygı duyan ama bu ikisinin ayrı alanlar olduğunu savunup biriyle ilgilenenin diğerini bırakması gerektiğini ileri sürmüşlerdi.

Orta Asya'nın birçok merkezinde bilgi üretimini iktidarlarının hedefleri arasında gören hükümdarlar yaşamıştı. Bunlardan kimisi aklı o kadar çok öne çıkartmışlardı ki bu hareketleri tehlikeli sonuçlar doğurmuştu. Mutlak rasyonalizm, güç merkezi ve ilk başkenti Orta Asya'da olan hevesli bir hami bulmuştu. Bu hami Halife Memûn'du. Mutezile'nin akılcı öğretisini yıldırarak ve güç kullanarak empoze etme gayreti birçok ilahiyatçının sert bir muhalefet göstermesine sebep olmuştu. Bunların arasındaki ilk isim Orta Asyalı İbn-i Hanbel olmuştu. İbn-i Hanbel Kur'an ve Hadis'i temel almayan bütün öğretileri reddetmişti.

Bir ölçüye kadar her iki tarafa yapılan bu ihtardan ötürü bilim adamları/filozoflar ve ilahiyatçılar geçici bir görüş birliğine varmışlardı. Buna göre iki alan birbirinden ayrılmıştı. Böylece asırlarca beraber yaşayabilmişlerdi. Bu zımnî anlaşma 1200'de çöktüğünde Aydınlanma'nın güçleri geri çekilmeye mecbur kalmışlardı.

Aralarındaki tüm farklara rağmen Aydınlanma Çağı'ndaki Orta Asya'nın bilim adamları ve filozofları insanoğlunun hakikate ulaşmak için gerekli meziyetlerle donatıldığı konusunda mutabıklardı. Kimisi vahyin ve inancın yeterli olduğunu düşünmüştü. Fakat Farabi'nin başını çektiği birçok diğer isim mantık ve aklın vahyedilmiş dinin gerçeklerini doğrulayabileceğini iddia edecek kadar ileri gitmişlerdi. Yine Farabi'nin de aralarında bulunduğu bazı kimseler toplumun muktedir ya da çoğunluğun inanışları tarafından desteklenen dogmalarıyla değil, akıl ile yönetilebileceğinin ve yönetilmesi gerektiğinin ısrarla üzerinde durmuşlardı. İbn-i Sina ve diğerleri akılla vahyin birbirlerinden istifade edecek şekilde bir arada var olmalarını sağlayacak bir kavrayış şekli ya da yöntem belirlemek için uğramışlardı. Başka hiçbir çaba bunun kadar karmaşık argümanların ortaya çıkmasına sebep olmamıştı. Bu arayışlara dâhil olan ve aklın denklemde yer almasında ısrar eden herkes, önce Floransa ardından da Avrupa'nın tamamında telaffuz edilmeye başlanmasından üç ilâ beş asır evvel tam manasıyla hümanistti.

Neden Oldu?

Orta Asya'nın Aydınlanma Çağı'nın kapsamlılığı görmezden gelinemez. Oldukça dar bir coğrafî alanda çok sayıda kabiliyetli yazar, bilime ve bilgi teorisine ilişkin hemen her meseleyle ilgili binlerce kitap ve risale yazmışlardı. Bertrand Russell bunlara "Felsefenin Meseleleri" ismini vermişti.[1] Bölgede böyle bir durum daha önce veya sonra yaşanmadığı için başta yaptığımız gibi yine bu entelektüel coşkunluğun neden ortaya çıktığını sorabiliriz. Hikâyenin asırlar içinde nasıl şekil aldığını anlattıktan sonra bile net cevaplar bulmuş olduğumuz pek söylenemez.

Günlük ihtiyaçlar hususunda kafası rahat olan bir entelektüel sınıfın oluşması için zenginliğin şart olduğu açıktı. Bu varsıllık olmaksızın böylesi bir sınıfın mensuplarının bir şey üretmesi bir yana, sınıfın

1 Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (Londra, 1912).

kendisi dahi ortaya çıkamazdı. Orta Asya'nın zenginliği kadar zenginliğinin kaynakları da önemlidir, zira kıtalar arası ticaret, kültürler arası etkileşimi doğurmuştu. Sulama sistemlerinin kullanıldığı tarım da yüksek seviyeli bir teknik kabiliyet ve yoğun bir ilerleme arzusu ortaya çıkmıştı. Genele yaymaktan ziyade yoğun bir şekilde gerçekleşen bu ilerleme kolaylıkla başka faaliyetlere alan açabilmişti. Gazneli Mahmut ile başlayarak sonraki devletlerin fetih ve ganimeti servetin başlıca kaynağı hâline getirmeleri Orta Asyalıları uluslararası perspektiften ve seleflerinde doğuştan var olan beceriklilikten mahrum etmişti.

Belli kültürel etkenler servetin nasıl kullanıldığı konusunda etkili olmuşlardı. Orta Asya'nın kalbi olduğu İranî kültür alanında hükümdarların servetlerini zihin ve sanat dünyası için sarf etmeleri gayet doğal karşılanmaktaydı. Zerdüşt ve Budist geçmişte doğan ve bunlarla birlikte devam eden bu kanaat, İslamiyet'in gelişinin ardından da sürdürülmüştü. Belli bir hükümdarın saikları basmakalıp ve kendi işine yarar olsa bile bu tarz bir himaye de doğal kabul edilmişti. Kültürel yeşermenin ihtiyaç duyduğu koşulların oluşmasında bu kanaat büyük rol oynamıştı.

Din de önemliydi. Bazen yaptıklarından ziyade yapmadıklarından ötürü önem kazanmıştı. İslam'ın tektanrıcılığı doğal ve entelektüel hadiselere kapsamlı açıklamalar getirilmesini teşvik etmişti. Dahası İslam'ın yaratılış, doğa ve insan hürriyeti gibi konulardaki açık ve katı duruşu, bu tavrı kabul ve tasvip edenlere de sorgulayanlara da aynı şekilde bir meydan okumaydı. Aynı şey diğer kitap sahibi dinler olan Musevilik ve Hristiyanlık ile, bu mesele özelinde, Zerdüştlük için de söylenebilir. İlme sahip çıkan bazı hükümdarların gayesinin İslam'ın ya da bir başka dinin doğrularını ispat etmek olduğu kabul edilmelidir. Bununla birlikte ilk asırlardaki Müslüman idareciler yazarların ve düşünürlerin çalışmalarına karşı çıkmak için bir sebep göremiyorlar, aksine bu çalışmaları desteklemeyi doğru buluyorlardı. Böylelikle felsefe ve bilime büyük hizmetlerde bulunmuşlardı.

Sebep mahiyetindeki bir diğer önemli faktör Orta Asya'nın Aydınlanma Çağı'nın sona erişine kadar devam eden dinî çoğulculuktu. Bu çoğulculuğa bölgenin her kentinde rastlamak mümkündü. Kiliseler, ateş tapınakları veya stupalar bir aradalardı. Dindar Müslümanlar diğer inançların da kendileri kadar parlak ve donanımlı olduklarını ve

ötekilerin bakış açılarının yabana atılamayacağını biliyorlardı. Sünni ve Şii Müslümanlar arasındaki çatışmaların şiddetlendiği 1000 senesinden sonra dinî çoğulculuk her yerde yok olmaya başlamıştı. Bunun tesadüf olmasına imkân yoktu.

Bölgenin insanlarının, İslamiyet'in gelişinden önce birçok dünya diniyle haşır neşir olmuş olmaları İslam'ın mesajını ve daha sonra da klasik Yunan yazarların unutulmuş kitaplarını değerlendirme tarzlarında etkili olmuştu. Her defasında Orta Asyalılar karşılaştıkları her dinin kutsal metinlerini ya da klasik yazarların eserlerini derleyip, düzenleyip ve bazen de yerel dillere tercüme ederek işe başlıyorlardı. Bu uygulama sayesinde her bir düşünce yapısına dair derin malumat sahibi olmaktalardı. Aynı zamanda, böylelikle sonraki düşünceleri tahlil edebilmelerini sağlayan bağımsız bir bakış açısı da kazanmış oluyorlardı. Bu süreç boyunca Orta Asyalılar yeni din ve düşünceleri hayatlarına *uyarlamada* uzmanlaşmışlardı. Bu körü körüne bir benimseme değildi. Bu sayede Orta Asya Budizm ve İslam'ı, bu dinlerin en az kendisini şekillendirdiği kadar şekillendirmişti.

Her din kendi dilini getirmişti. Zerdüştlük eski Farsça, Helenistik panteon Yunanca, Budizm Sanskritçe ve Hristiyanlık Süryanice (Aramice) ile birlikte gelmişti. İslam ise Arapçayı getirmişti. Arapça bölgedeki entelektüel tartışmaların ve uluslararası iletişimin dili olarak kendisinden önceki tüm dillerden daha fazla yaygınlık kazanmıştı. Farsça da aynı vazifeyi görebilirdi. Kaldı ki İslam'ın yükselişte olduğu dönemde Sasani İmparatorluğu ve çok sayıda klasik Yunan eserini Farsçaya tercüme etmiş olan Nasturi Hristiyanlar sayesinde böyle bir yola da girmişti. Ancak Farsçanın uzanabileceği coğrafya Arapçanınki kadar geniş değildi. Bunun sebebi de Arap fetihleriydi. Arap, İranî ve Orta Asyalı yetkililerin Arapçaya yapılan tercüme faaliyetlerine büyük destek vermeleri idarecilerin yapıp yapabileceği en aydınca hareketlerden biriydi.[2] Büyük ölçüde, başta Suriyeli Hristiyanlar ardından başkalarınca yapılan bu tercümeler sayesinde Arap dili yeni fikirlerin Orta Asya'ya tanıtılması için bir araca dönüşmüş olmuştu. Bu görevi ifa etmesi durunca kültürel coşkunluk da yok olmaya başlamıştı.

2 İlk Müslüman idarecilerin Yunan düşüncesine düşman oldukları şeklindeki yaygın kanaate karşı başarılı bir savunma için bkz., Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, s. 167 vd.

Dinî ya da lâdinî olsun, yeni metinlerin çalışılmasının ve düzenlenmesinin değerli bir teşebbüs olduğu aşikârdır. Bununla beraber bu çalışmalardan herhangi birisinin entelektüel manada bir çığır açması çok zordu. Aslında buradan hareketle Müslüman orta çağında bu süreci, değişimi ivmelendirmekten ziyade baltaladığı gerekçesiyle eleştiren bilim ve felsefe talebesinin sayısı az değildi. Anlaşılır olsa da böylesi bir yorum Orta Asyalı bilim adamları, filozoflar ve ilahiyatçıların yaptığı şekliyle metinlerin çalışılmasının ve düzenlenmesinin ana karakterinin ne olduğunu ıskalamaktadır. Bu yorumun sebebi genel manada yenilikçi düşünmenin ve bilimsel atılımların kökenlerinin doğru kavranmamış olmasıdır.

Steven Johnson *Where Good Ideas Come From* (Parlak Fikirler Nasıl Doğar) isimli kitabında yenilikçi bir düşüncenin genelde birisinin hemen önünde duran yere adım atmasından doğduğunu söylemektedir.[3] Bu öğrenilmiş dikkatin yavaşça "bitişikteki imkâna" yönelmesi aslında tedirgin edici bir süreç olup neredeyse hiçbir zaman amaç ve devrimci bir düşünceyi ortaya koymak bir yana statükoya karşı çıkmak bile olmamaktadır. Orta Asyalı bilim adamlarının durumunda da amaç Aristo'ya, Galen'e ya da diğer klasik otoritelere meydan okumak değil yazdıklarını daha iyi anlayarak enginliklerini takdir edebilmekti.

Thomas Kuhn *Structure of Scientific Revolution*'da (Bilimsel Devrimin Yapısı) bizim ilk bölümde söylediğimiz noktalara dikkat çekmektedir. Herhangi bir hâkim bilimsel paradigmada bir "anomali" fark eden bir kimse başta kendisinin hata yaptığını ve anomalinin gerçekten de bariz olduğunu düşünür. Sadece yıllarca peşinde koşulan, Kuhn'un ifadesiyle "normal bilim" öyle bir anomali seviyesine erişir ki insanlar yeni bir paradigma arayışına girerler.

Kitabın başında Orta Asyalı bilim adamlarının buluşları sıralanmıştı. Daha birçok buluş bu listeye ilave edilebilirdi. Amaç, okura şu an içinde dünyanın en geri kalmış ülkesi olan Afganistan'ın da bulunduğu bir bölgenin bir zamanlar önde gelen bilim adamlarını ve düşünürleri yetiştirmiş olduğunu göstermekti. Orta Asyalı düşünürlerin burada yer verilen ve verilmeyen çığır açıcı yeniliklerinin haklarını teslim ettikten sonra kendilerini, zeki bir biçimde, beş yüz sene boyunca "normal bilim" ve "normal felsefe" yaparak dünya medeniyetine sunmuş oldukları

3 Steven Johnson, *Where Good Ideas Come From: The Natural History of Innovation* (New York, 2010), Bl. 1.

büyük katkılardan ötürü de takdir etmek gerekir. Çok sayıda araştırmacının birbirinin eserini okuduğu bu yoğun ve etkileşimli süreçte birçok ana mesele tanımlanmış, tahlil edilmiş ve kapsamlı tetkikleri ve çözümleri için sonraki kuşaklara aktarılmışlardı. Şayet dünya Orta Asyalı bilim adamları ve düşünürlerinin yaptığı yeniliklerden büyük ölçüde habersizse ya da bu başarılar başkalarına isnat ediliyorsa, buradan uzmanların bile azımsanmayacak şekilde beş asır boyunca Orta Asya'da yapılan "normal bilimin" ve "normal felsefenin" değerini küçümsedikleri sonucu çıkar. On altıncı ve on yedinci asırlardaki bilimsel devrim esnasında birçok buluş başından sonuna kadar Orta Asyalılar ve diğerleri tarafından yapılan önceki araştırmaların mantığını takip eden Avrupalılarca gerçekleştirilmiştir. Avrupa, Orta Asya'da on birinci asırda var olan "normal bilime" on yedinci asra kadar erişememişti.

İstiridyenin İçindeki Kum

Varlığının kabul edilmesi derhal yeni bir paradigmanın doğmasına sebebiyet vermiyorsa anomalinin önemini kavramak zordur. Peki anomalilerin ya uyumsuzluk ya da tehdit olarak görüldüğü daha yaygın durumlara ve bu sebeple de hasır altı edilmesine veya bastırılmasına ne demeli? Maalesef Kuhn bu soruya eğilmemiştir. Bazı insanların meseleleri kavrayışlarıyla uyuşmayanlara karşı çıkmasına sebep olan kültürel ve entelektüel şartları ve aykırı delili kabul edip bu delille başa çıkmaya çalışan diğerlerini tanımlamaya çalışmamıştır.

Orta Asya'nın akıp giden tarihine bakıldığında Arap istilâsından önceki bin sene ve bu istilâdan sonraki en az dört yüz sene boyunca bölge kültürünün, dinî ya da lâdinî alandaki en uygunsuz yeni bilgiyi veya görüşü hesaba kattığı açıkça görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Orta Asya medeniyetinin değişime alışık ve bu değişimle başa çıkmakta uzmanlaşmış, kendine güvenen bir medeniyet olduğu görülür. Elbette Thukididis'in *Pelopponnes Savaşlarının Tarihi*, Herodot'un *Tarih*'i, Plutarhos'un *Paralel Yaşamlar*'ı ya da bazı diğer Yunan trajedileri gibi Arapça veya Farsçaya tercüme *edilmemiş* olan klasik eserleri nasıl değerlendirdikleri merak edilebilir. Fakat bu karşı tarih hamlesi bölgenin en büyük düşünürlerinin, bilmediklerine ve uygunsuz olanlara açık ve bunları ele almaya hazır oldukları gerçeğini değiştirmez.

Orta Asyalıların Hindistan ve Orta Doğu'dan uzun süre ithal etmeye devam ettikleri inciler bir anda büyümemişti. İstiridyelerin çoğunun içinde daha sonra inciye dönüşecek bir kum tanesi dâhi yoktu. Çoğu istiridyenin içine kum girer ama bir etki gösteremez. Diğerleriyse sürekli olarak reddederler ve süreç içerisinde ölürler. Orta Asya medeniyetinin şaşkınlığa uğratıcı tarafı, asırlar boyunca hem yabancı kum tanelerine açık olması hem de bu kumlardan inci üretme kapasitesine sahip olmasıdır. Bir diğer ifadeyle bu medeniyet bir yandan dış dünyaya açıkken bir yandan da yeni olanı basit bir şekilde taklit etmek yerine yeniden düzenlemek ve uyumlu hâle getirmek için sağlıklı bir yapı ortaya koymuştu. Bu yapının hâkimiyeti sürdüğü müddetçe Orta Asya entelektüel hayatın ve kültürün küresel çapta en ön safında yer almıştı. Yabancı olana yapıcı bir şekilde yaklaşma ve onu inciye çevirme kabiliyetini kaybettiğindeyse medeniyeti çökmüştü.

Saygın fizikçi ve Nobel Ödülü'nü alan ilk Müslüman bilim adamı Abdus Salam meselenin özünü ortaya koymuştur. İslam âleminde bilimsel araştırmayı nasıl geliştirebileceği sorulduğunda İsrail'in meşhur Weitzmann Enstitüsü'nün Birleşmiş Milletler komitesindeki bir soruşturmaya verdiği cevabı hatırlatmıştı: "Bilimin gelişmesi için gayet basit bir politika izlemekteyiz. Faal bir bilim adamı her zaman haklıdır ve daha gençse daha da haklıdır."[4]

Bu kitaba on sekiz yaşındaki İbn-i Sina ile yirmi sekiz yaşındaki Birûni arasında geçen bilimsel bir alışverişten bahsederek başladık. Her ikisi de hayatın en önemli meseleleriyle uğraştıklarına kanaat getirmişler ve daha da önemlisi bu sorulara cevap bulmak için gerekli bütün araçların ellerinin altında olduklarına inanmaktalardı. Hemen hemen üç kuşak içinde Gazalî bu iddiaya ciddi bir tepki göstermişti. Bu süreçte İbn-i Sina'yı açıkça zındık ilan etmişti. En önemli hakikatler zaten Kur'an ile Hadis'te vardı ve Şeriat'ın içindeydi. Bu hakikatlerin anahtarı bilim ya da derin düşünme değil inançtı. Bir şahıs aklın kullanımının aksine inanca uzun süren bir nefis tezkiyesinin ardından ulaşabilirdi. *Ak sakallılar* diye adlandırılan mutasavvıflar toplumun en yaşlılarıydı ve hayatları boyunca hikmetin peşinde koşmuş olduklarından ötürü gençlere bir şey öğretme hakkına ve vazifesine sahiplerdi. Gazalî'ye göre bu

4 Abdus Salam, *Ideals and Realities: Selected Essays of Abdus Salam* (Singapur, 1989), s. 147.

sebeple hikmeti söyleyecek olan onlar, dinleyecek olanlarsa gençlerdi. İmamların ve mutasavvıfların sundukları bu manevî ve entelektüel cevher itaati gerektiriyordu. İstiridyenin içindeki kum olmak imkânsızdı.

Ne Oldu?

Aydınlanma Çağı neden ve ne zaman bitmişti? Kitabın başında sorulan üç sorudan üçüncüsü olan bu soruya on dört bölümün ardından cevap vermek başta vermekten daha kolay değildir. Fakat geçerli kabul edilecek olursa bir iddia var. Bu iddia sayesinde görevin tamamlandığını ilan edebiliriz: bu soruna eğilenlerden bazılarına göre böyle bir çöküş olmamıştı. Böyle diyenlerin başında Mohamad Abdalla gelmektedir. On dördüncü asırda yaşamış olan tarihçi İbn-i Haldun'u çalışan Abdalla, Orta Asya'daki iddia edilen çöküşün ardından Arap dünyasında da ciddiyetle çalışmalar yürüten bilim adamı ve düşünür olduğunu savunmaktadır. Fakat dikkatli bir inceleme yapılırsa İbn-i Haldun'un kendisinin tam tersini söylediği görülür. İbn-i Haldun'a göre bilim ve düşünce Arap dünyasında çöküşe geçmişken "imparatorluğun doğudaki kısımlarda," yani Orta Asya'da ilerlemekteydi.[5]

Çalışmalarını Berlin'de yürüten Sonja Brentjes İslam medeniyetinin çöktüğü fikrinin bir "on dokuzuncu asır icadı" ve 11 Eylül sonrası terörle mücadelenin bir ürünü olup "yanlı" ve "uygunsuz" olduğunu açıkça dile getirmektedir.[6] Bütün sert eleştirileriyle birlikte yetkin bir Arabist olan Brentjes, Gazalî için ilginç bir savunma önermektedir. Brentjes'e göre Gazalî'nin saldırılarının etkisi çok azdı. Medreseler de akılcılığa ve bilime birçok yazarın dediği kadar düşman değillerdi.

Daha yaygın olan görüş ise Orta Asya'da ortaya çıkan bu şüpheci ve bilimsel düşüncenin, Orta Asya geleneğini tevarüs etmiş olan üç büyük imparatorlukta, yani Babürlüler, Safevîler ve Osmanlılarda devam etmiş olduğu şeklindedir. Elbette bu üç imparatorluk en parlak dönemlerinde müthiş bir servet elde etmişler ve Agra, Delhi, Lahor,

5 Mohamad Abdalla, "Ibn Khaldun on the Fate of Islamic Science After the 11th Century," *Islam and Science* 5, 1 (2007), s. 61–70.

6 Sonja Brentjes, "The Prison of Categories—"Decline" and Its Company," içn. *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. Felicitas Opwis ve David Reisman, *Islamic Philosophy, Theology, and Science* (Leiden, 2012), s. 83 ve 131–37.

Isfahan, Şiraz, Konstantinopolis ve Kahire gibi muhteşem kentler inşa etmişlerdi. Ancak bu üç imparatorlukta bilimin hem nicelik hem de nitelik bakımından parlak olmadığını ve felsefede orijinal eser yerine daha ziyade şerhlerin mevcut olduğunu belirtmiştik. Netice itibariyle, bu görkemli İslam imparatorluklarının en büyük kültür başarıları düşünce değil estetik dünyasındaydı.

Her üç örnekte de sanat, düşüncenin kardeşi olmaktan çok düşüncenin yerine geçendi. Zarafet egemenliğini sürdürürken gerçeğe ise artık tahkik ve tetkik edilmesine lüzum kalmamış olan tamamlanmış ve mükemmele erişmiş gözüyle bakılmaktaydı. Bu yaklaşımdan ötürü bu imparatorluklarda entelektüel hayat geçmişe bakmaktaydı. Yine bu yaklaşım yeni bilginin harekete geçirme gücünü görmezden gelmişti. Dolayısıyla muhteşem bir entelektüel mirası harcamışlardı. Bu har vurup harman savurma öylesine bir boyuttaydı ki Aydınlanma Çağı'nın müthiş elyazmalarının çoğu harap olmuş ve kütüphanelerde kaybolmuştu. Aydınlanma Çağı'nda yazılmış olan bu kitap ve risalelerin utanç verici bir şekilde kaybolmuş olması varislerinin tavrından ve önceliklerinden kaynaklanmıştı. Hariçten gelenlerin bir müdahalesi söz konusu değildi. Hatta bugüne ulaşabilmiş az sayıdaki elyazmasının yerini tespit etme ve bu eserleri koruma altına alma çabasına ilk girişenler de Avrupalılar olmuştu.

Bu üç imparatorlukta modern üniversiteler ve başka tarzdaki öğrenim merkezleri mevcut değildi. Matbaa çok geç gelmişti. Düşüncenin başka yerlerdeki ana merkezleriyle etkileşim yok denecek kadar azdı.

O hâlde şunu kabul etmeliyiz ki Orta Asya M.S. 1100'den itibaren derin bir entelektüel çöküş tecrübesi yaşamıştır. Beyrutlu tarihçi Ahmad Dallal'ın da belirttiği üzere şunu da kabul etmeliyiz ki bir vakıa olan bu çöküş kaçınılmaz ve kültürün getirdiği bir şey olmayıp belli tarihî koşulların neticesiydi.[7] Farklı tarihçiler farklı ölçütler kullandıklarından ötürü bu çöküşün tarihi hususunda bir mutabakat yoktur. *Freethinkers of Medieval Islam* (Orta Çağ İslam Dünyasında Özgür Düşünceliler) isimli eserin yazarı açıkça kuşkucu olanların ve agnostiklerin toplumda kendilerini rahatça ifade edebilmelerini kriter olarak almıştır. Bu zeminde, "anlaşılan o ki onuncu asırdan sonra özgür düşüncenin yazıya aktarılması imkânsızdı. Peygamberlik konusuna eğilmiş olan entelektüeller

7 Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History*, s. 151 vd.

çok farklı açıklamalar getirmişlerdi. İbn-i Sina'nınki gibi felsefî hikâyeler . . . bu konuyu tartışmak için yazarlara daha güvenli alanlar ve muhtemelen entelektüel manada daha tatminkâr yollar sunmuştu,"[8] demektedir. Başkalarıysa bilim ve felsefede derinlemesine yapılan araştırmaların sayısındaki düşüşe işaret etmektedirler. Üretimdeki bu düşüş Selçukluların son dönemlerinde açıkça görülmekteydi ve Moğol istilâsından bir asır önce kendini belli etmişti. On ikinci asrın güçlü ve zengin imparatorluğu Harezmlilerin azalan entelektüel üretkenliği ortaya çıkmış olan çarpıcı değişimi gözler önüne sermektedir. Çöküş hem nicelik hem de nitelik açısından yaşanmaktaydı. Artık hacimli eserler, ansiklopediler veya derleme çalışmalar yoktu. Bunun yerine yapılmış olan çalışmaların sonuçlarını değerlendiren risaleler vardı. Nasirüddin Tusî'nin faaliyetleri ya da Uluğ Bey ve etrafındakilerin eliyle astronominin kısa süreliğine canlanması bu olumsuz gidişatı tersine çevirmemişti.

Bazı Çevresel Varsayımlar

Marksist düşünceden bir asır sonra entelektüel değişimleri düşünürlerin faaliyet gösterdiği fizikî veya iktisadî çevredeki "objektif" değişiklikler açısından ele almak gibi bir eğilim ortaya çıkmıştır. Orta Asya'daki entelektüel akışın yüksek ziraî üretim ve uzun mesafeli ticaret sayesinde ortaya çıkan bir refah dönemiyle aynı dönemde gerçekleştiği aşikâr olduğu için bu şartların herhangi birinin zayıflamış olması üzerine kurulu olan bütün iddialar doğal olarak çekici olmaktadır. *Collapse: How Societies Chose to Fail or Succeed* (Çöküş/Medeniyetler Nasıl Ayakta Kalır ya da Yıkılır?) isimli meşhur eserinde yazar toplumların farkında olmadan ya da bilerek iktisadî ve sosyal varlıklarını borçlu oldukları ekolojik sistemleri hangi yollarla yok ettiklerine ilişkin çarpıcı bilgiler sunmaktadır.

İkinci bölümde Orta Asya'daki iklimin M.Ö. 500'den itibaren aşağı yukarı aynı olduğunu gördük. 1550'lerde başlayan ve çokça bahsedilen Küçük Buzul Çağı Orta Asya'nın incelenen dönemdeki iktisadî ve sosyal koşullarını çok daha sonra etkilemeye başlamıştır. Başka çalışmalar bu tabloyu değiştirebilir, fakat şimdilik anlaşılan insanların sebep olduğu değişimler, olmuş olması muhtemel herhangi bir iklim değişikliğinden daha büyük rol oynamıştı. Ormanların ve yamaçlardaki bitki örtüsünün

---

8 Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam* (Leiden, 1999), s. 241.

büyük oranda yok edilmiş olması neticesinde nehir akışlarında mevsimlere bağlı değişiklikler görülmüş, uzun süren kuraklıklar olmuş ve çölleşme meydana gelmişti. İlk dönemlerde vaha toplulukları çöle meydan okumuşlar ve birkaç yüz kilometrelik alanlara surlar dikerek çöl kumlarının yayılmasını engellemeye çalışmışlardı. Fakat Moğolların sulama sistemlerini yok etmesi ve Moğol istilâsı sonrasındaki toplumların bu sistemleri inşa edecek işçi ordusunu teşkilatlandırma ve konuşlandırmada başarısız olmaları dengeleri çöl lehine değiştirmişti. Böylece ziraî üretimde azalma olmuş, vaha ekonomileri gerilemiş ve günlük sorunlar acil bir mesele olarak dururken herhangi bir entelektüel merakın peşine düşmek için uygun bir ortam oluşmamıştı. Bununla birlikte entelektüel düşüşün bu çevresel değişimlerin etkisini kuvvetli bir şekilde hissettirmeye başlamasından önce başladığını tekrar belirtmek gerekir.

Moğol Kozunu Oynamak

Başta bölgenin kendisinde olmak üzere Orta Asya'nın çöküşünde en fazla başvurulan açıklama suçu Moğollara atmaktır. Bölgenin Moğol saldırılarından nasıl bir darbe yediğini ve insan gücü, servet ve entelektüel kaynaklarını kaybetmek suretiyle ne denli ağır bir bedel ödediğini gördük. Daha da kötüsü, Cengiz Han'ın bölgedeki halefleri Çin ve İran'daki diğer Moğolların aksine mahallî kent kültürünü benimsemeyi reddederek göçebe kültürüne sadık kalmışlardı. Akdeniz'den Çin'e kadar birçok yazar tarafından mucizevî bir serbest ticaret bölgesi olarak göklere çıkartılan ama esasında oldukça kısıtlı olan bir ticaret alanı oluşturmuşlardı. Moğol istilâsından sonra Çin ile olan ticaretin arttığına şüphe yoktu ama güzergâhlar doğrudan Orta Asya'dan geçmemekteydi. Bu sebeple Orta Asya medeniyetinde Timur'un yükselişine kadar devam eden bir "kayıp asır" yaşanmasına sebep olmuştu.

Daha kalıcı hasar veren ise Moğolların sistemli bir şekilde Orta Asya'nın kompleks ve sofistike sulama sistemlerini yok etmeleri olmuştu. Moğolların bölgeden çıkmasından sonra demografik kayıpların ve mahallî toplulukların teknik ve teşkilatçı kapasitelerinin iğdiş edilmiş olmasının, Orta Asyalıları önceki boyutlarda hidrolik sistemler inşa etmekten alıkoyduğunu gördük. Bu durum Moğol istilâsının iktisadî ve kültürel maliyetini daha da artırmıştı.

Fakat asıl meselemizi oluşturan entelektüel çöküş Moğol atlılarının Otrar surlarını aşmasından önce başlamıştı. Moğol güçlerinin yıkıcılığı tarım, üretim ve ticaret bazlı refahın artmasını yavaşlatmış veya bu refaha geri dönülmesini engellemiş olabilir. Dahası bölgenin mahvolmuş entelektüel kaynaklarını yerine koymak isteyenlerin işini zorlaştırmıştı. Bununla birlikte en az yüz sene öncesinden başlamış olan entelektüel hayattaki çöküşün *sebebi* Moğollar değildi. Mağduriyet hissi yaratan "Moğol kozu" bu sebeple kabul edilebilir değildir.

Kötü Adam Vasco Da Gama

Ekonomiyi merkeze alan daha sofistike bir yaklaşıma göre bölgenin entelektüel çöküşünün suçlusu kervan ticaretinin azalması ve Avrupa ile Asya'yı bağlayan deniz güzergâhların artmasıdır. Varılan sonuç marifetli Avrupalıların ticareti çökertmiş olmalarıydı. Bu sebeple bölge fakirleşmiş ve entelektüel ve kültürel hayatı desteklemek için kullanılabilecek kaynaklarını kaybetmişti.[9]

Bu argüman zincirinde iki sorun vardır. Birincisi, sebeple sonucu karıştırmaktadır. Orta Asyalılar, bu argümanda varsayıldığı gibi, Batılı entrikaların kurbanı değillerdi. Ticaret için olmazsa olmaz olan ekonomi ve emniyet şartlarını gayet güzel bir şekilde sağlamış oldukları doğruydu. Fakat bu dönemin sonunda Orta Asyalılar eski ticaret güzergâhlarının emniyetini sağlamakta başarısız olmuşlardı. Daha da kötüsü açgözlülük ederek vergileri yükseltmişlerdi. Bu yüzden kervancılar alternatif güzergâhlar aramaya başlamışlardı. Timur, kara yollarının tercih edilmemesinin sebebini bulmak yerine Uzak Doğu'ya giden deniz güzergâhlarını kesmeye çabalayarak beyhude yere sonucu alt etmeye çalışmıştı.[10] Timur'un devletinin çekişme hâlindeki emirliklere bölünmesi ve Şii İran'ın yükselişe geçmesiyle çöküş süreci ivmelenmişti. Bu sebeple Orta Asyalılarca uygulanan akılsız siyasetin altın yumurtlayan

9 Cliff'in Vasco de Gama'nın dinî ve medenî saikleri olduğu konusundaki ikna edici açıklaması Avrupalıların doğuya giden daha maliyetsiz ve emniyetli güzergâh arayışında oldukları gerçeğini değiştirmemektedir. Nigel Cliff, *Holy War: How Vasco da Gama's Epic Voyages Turned the Tide in a Centuries-Old Clash of Civilizations* (New York, 2011).

10 Iqbal Ghani Khan, *Historical and Cultural Links between India and Uzbekistan* (Patna, 1994), s. 337.

tavuğu kesmek olduğunu[11] ve Vasco da Gama'nın bunun sonuçlarından yaralanmasını bildiğini söylemek mümkündür.

Bu durum bölgenin uzun dönemli ekonomik çöküşünü açıklıyor olsa da bu çöküşten bir ya da iki asır önce başlamış olan entelektüel çöküşe bir izah getirmemektedir. Aslına bakılırsa Selçuklular Orta Asya'nın en büyük ve büyüleyici kervansaraylarını inşa etmişlerdi ve ticaret, tam da entelektüel çöküşün kendisini hissettirdiği anlarda, Harezm şahlarının kasasını doldurmaya devam ediyordu. Eski transit kıta ticaretinin nihaî olarak çöküşü bölgeyi Avrasya topraklarındaki entelektüel gelişmelerden tecrit etmişti. Bölge fakirleşmişti. Kültürel ve entelektüel arayışları desteklemek için kullanılabilecek kaynaklar yok olmuştu. Son olarak bölgenin ekonomik olarak sıçrama yapma kabiliyetini olumsuz yönde etkilemişti. Uzun vadedeki iktisadî geri kalmışlık da bu şekilde açıklanabilir. Yine de bu durum, daha önceleri var olan araştırma kültürüyle aydınlanmanın yok oluşunun açıklaması olamaz.

Zengin Hamiler Kesenin Ağzını Kapatmışlar Mıydı?

Bu düşünce silsilesini geliştiren Amerikalı Richard Frye'dır. Frye'a göre entelektüel yeniliğin çöküşünün sebebi toprak sahibi soylu sınıfın (*dihkanlar*) gücünün ve kaynaklarının azalmış olmasıydı. Oysa bu sınıf bölgelerindeki kültürel faaliyetleri ciddi biçimde desteklemektelerdi. Dahası düşünürlerin bir kısmı bizzat *dihkandı.*[12] Selçuklular zamanına kadar Orta Asya'nın merkezinde ve batısında toprak sahibi bir sınıfın olduğu ve bu sınıfın mensuplarının musiki, sanat ve entelektüel hayata destek vermek de dâhil olmak üzere zarif bir yaşam tarzı geliştirdikleri inkâr edilemez. Ayrıca bu desteğin zaman içinde azaldığı da doğruydu. Frye'ın argümanı, İslam miras hukukunun emlâkı ve mirası parçaladığı kanaatindeki yakın zamanlarda yapılmış çalışmalarla desteklenmiştir.[13] Ayrıca bu hukuk bütün İslam topraklarındaki servetin bölünmesinin

11 Bu konuda daha dengeli bir açıklama için bkz., Morris Rossabi, "The "Decline" of the Central Asian Caravan Trade," içn. *The Rise of Merchant Empires*, ed. James D. Tracy (Cambridge, 1990), Bl. 11.

12 Frye, "The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs," s. 420. Aynı iddia için bkz., Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, s. 180.

13 Bu argüman hakkında bkz., Timur Kuran, *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East* (Princeton, 2011), Bl. 5.

ve yatırım için gerekli sermaye arzının azalmasının müsebbibi olarak görülmektedir.

Bununla beraber aynı kanunların kültürel canlılığın olduğu asırlarda da yürürlükte olduğu unutulmamalıdır. Sonraki dönemlerde bile kültürel faaliyetlere destek vermek isteyen birisi servetini bilimsel ya da felsefî araştırma yapılması kaydıyla bir vakfa bağışlayabilirdi. Fakat böyle yapan kişi sayısı çok azdı. Bunun yerine talebe yetiştirmeyi amaçlayan medreselerin yaptırılmasına ağırlık verilmişti. Hepsi bir yana Frye'ın zengin *dihkanların* sağladığı himayeyi abarttığı ve bilim ve felsefeden uzaklaştıran değişimlerin önemini hafife aldığı ortadadır.

Hükümdarların İhsanı

Orta Asya'daki entelektüel çöküşü himayenin yükselişi ve çöküşüyle açıklayanlar genelde argümanlarını toprak sahipleri değil başta Belh, Merv, Semerkant, Bağdat, Buhara, Ürgenç ve Gazne'dekiler olmak üzere yerel ve bölgesel seviyedeki saraylar üzerinden ileri sürmektedirler. Bu sarayların geniş kaynakları uzaktaki ve yakındaki ilim ve sanat entelijansiyasının en seçkinlerini cezbetmiş ve bu kimseleri sadece resmî protokol kuralları ve kentliliğin gelenekleriyle nispeten yumuşayan oldukça rekabetçi çevrelere sokmuştu.

Daha demokratik bir çağda kültürün oluşumunda Gazneli Mahmut ve Timur gibi tiranlar bir yana, hükümdarların ferdî rollerini bile görmezden gelmek daha caziptir. Fakat etrafında bir şair, sanatçı ve düşünür zümresi oluşturup bunların çalışmalarına ilgi duyana kadar en kuvvetli hükümdarları bile şereften mahrum bırakan derin köklere sahip İslamiyet öncesi geleneğin önemini inkâr etmek imkânsızdır. Baktriya Yunanları, Kuşanlar ve Sasaniler döneminde iyice yerleşen bu himaye geleneği en vahşi savaşçıları bile bir kültür yapıcısına dönüştürmüştü. Ortaya çıkan eserlerin paralı şairler, tarihçiler ya da propagandacılar tarafından kaleme alınıp alınmadığı pek önem taşımamaktaydı.

Bu geleneğe rağmen Orta Asya'daki entelektüel çöküşün sebebi imparatorlukların ve emperyal hamilerin yok olması ve daha küçük ölçekli emirlikler ve emirler tarafından ikame edilmiş olmaları değildir. Timur tarafından kurulmuş olan bölgenin son imparatorluğunun kültüre ve sanata Buhara, Hive ve Hokand emirliklerine nazarla çok daha fazla para harcadığı doğrudur. Fakat Timur'dan çok önce emperyal

hamiler matematik, bilim, sistematik felsefe ve ilmin diğer başlıca alanlarına verdikleri desteği kesmişlerdi. Örneğin Harezm'in son şahlarının kaynakları neredeyse sınırsızdı ama ilime bütçe ayırmayı uygun görmemişlerdi. Tıp ve astronomi/astroloji belli bölgelerde önemini korumaya devam etmişti. Bunun da sebebi tıbbın hükümdarın sağlığını koruyor olması diğerlerinin de gelecekten haber veriyor olmalarıydı. Diğer alanlar solmaya yüz tutmuştu. Kimisi tamamen yok olmuştu. Tüm bunlar büyük bir imparatorluğun serpildiği bir zamanda olmuştu.

On birinci asırda Birûni bu durumun başlangıcını tespit etmişti. Esefle "yeni bir bilimin ya da herhangi bir yeni araştırmanın ortaya çıkması günümüzde mümkün değildir. Bilim dallarından elimize kalan çoktan yitip gitmiş olan güzel zamanların birkaç kalıntısıdır," demekteydi.[14] Saraydaki hamiler bilim ve felsefeye verdikleri desteği keserek mimariye, resme, musikiye ve zanaatlara yönelmişlerdi. Bu zarafet kültürünün doğurdukları muhteşemdi ama araştırmacı ruhtan ve önceki asırlarda bölgenin birçok sarayında yeşermiş olan özenli düşünme alışkanlıklarından yoksundu.

Şu Düşünmeyen Türkler

Orta Asya'da bilim ve felsefenin çöküşüyle ilgili olarak kabahati Türkî kültüre yükleyen daha hassas bir başka hipotez yoktur. Bu görüşe göre Orta Asya'nın entelektüel coşkunluğu İranî Doğu'nun hâkim kent kültüründen doğmuş, Türklerin gelmesiyle çökmüştü. Bu iddiayı savunanların başında Rus tarihçi Bartold'un geldiğini görmüştük. Bartold Ekim ihtilalinden önce veya sonra bölgeye ilişkin yaptığı birçok çalışmasında bu görüşü dile getirmiştir. Türkî halkların göçebelik kültürünün, kent sakinlerinin karmaşık mantık ve matematik merkezli entelektüelliğiyle bağdaşmadığını savunmuştur. Fakat Kaşgarlı Mahmut, Uluğ Bey, Ali Kuşçu ya da Nevâî gibi Türkî bilgelerin başarılarını kabul ediyor olması Bartold'un, problemin kaynağında Türkî *milletlerin* değil de Türkî halkların en büyük örneğini teşkil ettikleri göçebeliğin yattığı düşüncesinde olduğunu göstermektedir.

Etnik meselenin hâlledilmesi göçebe kültürlerin akınlarının entelektüel çöküşe sebep olduğu argümanını doğrulamamaktadır. Her şey

14 Biruni, *Alberuni's India*, Cl. 1, s. xv.

bir yana, Aydınlanma Çağı esnasında, öncesindeki ve sonrasındaki kadar göçebe vardı ve kent sakinlerinin çoğu da eski göçebelerdi. Zaman içinde değişense kent sakinlerinin uzun süredir kentlerinde gelişmekte olan ve seçici bir şekilde yeni gelenleri asimile eden entelektüel kültürlerini koruma kabiliyetleriydi. Kentlerdeki siyasî ve iktisadî hayatın zaman içinde aşınması hiç şüphe yok ki kentlerin kültür alanındaki rollerini de zayıflatmıştı. Bu durum kentlerin kültür alanındaki üstünlüklerine gölge düşürmüş ve göçebe toplumlarla olan ilişkilerini daha ziyade eşitler arasında bir alışverişe döndürmüştü. Bununla beraber, bunun sebebi Türkî göçebelerin yükselişi kadar kentli Orta Asya'nın aşınmış olmasıydı.

Müslüman Müslümana Karşı

Bu kısa inceleme bile Orta Asya'daki entelektüel canlılığın yok oluşu hakkındaki en fazla kullanılan açıklamaların su götürür olduğunu göstermeye yeterlidir. Ne çevresel değişim, ne Moğol tahribatı, ne Asya'ya giden deniz güzergâhlarının sık kullanılmaya başlanması, ne himayenin azalması, ne imparatorlukların düşüşü ne de düşünceye daha az önem verdikleri iddia edilen Türkî göçebe kültürlerin gelişi Orta Asya'daki bilimsel ve felsefî hayatın nicelik ve nitelik olarak yaşadığı çöküşü açıklamaktadır. Dolayısıyla başka sebepler aramak gerekir.

Orta Asya'nın Aydınlanma Çağı dinî ve entelektüel manada sakin bir ortamda başlamamıştı. Tam aksine başlangıç noktası Arap göçebe ordularıyla gelen İslam'ın çığır açtığı bir zamandaydı. Böylelikle Müslümanlar ve diğer dinî gruplar arasında asılarca sürecek olan bir karmaşık etkileşim süreci başlamıştı. Aynı esnada, dokuzuncu, onuncu ve on birinci asırlarda, sonunda Sünni ve Şii olarak ayrılacak olan iki Müslüman grup arasındaki gerilim gittikçe artmaktaydı. Özellikle onuncu asrın sonunda ve on birinci asrın başında Şii düşünürlerin Orta Asya'nın tamamına kuvvetli tesirleri olmuş ve hatta bu tesir Buhara'daki Sünni Samanî imparatorluğuna bile sirayet etmişti. Fakat Sünniler aynı entelektüel araçları kullanarak bu Şiilere cevap vermekte geç kalmamışlardı. Hepsinden de öte, inandıklarının, geleneğin kati sesi olması gerektiğine yaptıkları vurgu gittikçe artmıştı.

Gazneli Mahmut'un, ardından da Selçukluların yükselişi ana akım Sünni gelenekçilerin elini hiç olmadığı kadar kuvvetlendirmiş ve

Şiilerle doğrudan hesaplaşmalarına imkân sağlamıştı. On birinci asır itibariyle Orta Asya'nın tamamı ve İran'daki dinî ve entelektüel ortam sert tartışmalarla çalkalanmaktaydı. Birçok noktada mutabık olmalarına karşın Şiiler Kur'an'ı ve diğer mukaddes metinleri tefsir edebilecek olanın Peygamber soyundan gelen ehil bir imam olduğu argümanını savunmaya devam etmişlerdi. Sünniler de çok daha ısrarcı bir biçimde Kur'an'a, Muhammed'in hadislerine ve Şeriat'a bağlı kalınması gerektiğinin üzerinde duruyorlardı. Zaman içerisinde bu anlaşmazlık toplulukları, devletleri ve imparatorlukları birbirinden kesin çizgilerle ayırmıştı. Bu kutuplaşma öylesine keskindi ki birisinin diğer tarafa mensup olduğundan şüphe edilmesi bile cezalandırılması ve dışlanması için yeterliydi. Şii İsmailîler ve sıradan sebep sonuç ilişkisini dahi reddedecek kadar akla düşman kesilen Sünni Eşarîler gibi her iki tarafta da uzlaşmaya yanaşmayan çok sayıda hizibin ortaya çıkması zaten var olan aşırı kutuplaşmayı körüklemişti. Bu hiziplerin varlığı aynı zamanda bu kutuplaşmanın bir yansımasıydı.

İslam âleminde bu senelerde beliren bilim ve düşünce tutulmasının sebebi olarak mukaddes toprakları Müslümanlardan almak gayesiyle Akdeniz kıyılarına kadar gelen Avrupalı Haçlılar gösterilmekteydi. Fakat bu çatışma Orta Asya ve İran'dan uzak olup iki bölgenin de entelektüel iklimiyle alakasızdı. Aksine Sünni-Şii ayrışması iyiden iyiye artmıştı. Öyle ki ister bilim adamı, ister matematikçi, ister filozof, ister tarihçi, ister astrolog, ister metafizikçi isterse şair olsun, fikirlerle uğraşan herkes topun ağzındaydı. Dokuzuncu asrın sonlarında Şiiler avantajlı konumdalardı. Fakat Sünniler yeni yükselişe geçmiş olan Selçuklu Türklerini arkalarına alınca güç dengesi Sünnilerin lehine dönmüştü. On birinci asrın sonlarına doğru tam bir kültür savaşı kapıdaydı. Sünni iman bekçileri geleneğin katı çizgilerini aşan hiçbir düşünür olmadığından emin olmak istiyorlardı. Şii iman bekçilerinin de tavrı benzerdi. Özgür düşünce çapraz ateşte kalmıştı.

Ümmetin içindeki bu Sünni-Şii kavgasının Orta Asya'daki Müslüman zihnine mühür vuran en büyük sebep olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Nizamülmülk'ün öfkesinin ve genç Gazalî'nin sert tenkitlerinin arkasında bu çatışma vardı. İdeolojik metinler artık sadece belli düşünürleri ve yazılan kitaplarla risaleleri değil bütün araştırma alanlarını ve sonunda düşüncenin belli türlerini hedef almaya

başlamıştı. Ana akım din anlayışı katılaştıkça ideolojik taassubun maliyeti artmaktaydı. Başta düşünürler otosansür uygulama yoluna gitmişlerdi ama zaman içinde doğru düşünce gardiyanlarını karşılarına almalarına sebep olacak bu alanlara eğilmekten vazgeçmişlerdi. Elbette geleneksel din anlayışı da kendi düşünürlerini yetiştirmişti. Bu insanlar da yazdıklarında samimilerdi. Fakat ortada titiz ve açıktan eleştiri olmadığı için geleneğin sınırları dâhilinde hareket edenler bile zaman içinde tembelleşmiş ve tekrara düşmüşlerdi.

Karanlık Deha: Gazalî

Alışıldık olan açıklama bu gelişimi önlenemez bir jeolojik süreçmiş gibi genelgeçer laflarla anlatmaktır. Gittikçe büyüyen ve her şeyi önüne katan bir çığ gibi dar ve gelenekle sınırlı bir İslam anlayışının ortaya çıkışı kaçınılmaz olarak değerlendirilmektedir. Belki de bütün mesele budur. Belki de değildir. Aydınlanma Çağı'nın yükseliş ve çöküş safhalarının her birinde güçlü ve nevi şahsına münhasır fertlerin faaliyetleri rol oynamıştı. Hâkim güçler veya akımlardan ziyade bu kimselerin fiil ve fikirlerini belirleyen özel hayat tecrübeleriydi.

Keskin zekâlı ama ihtiyatsız Halife Memûn tarafından başlatılan "ilerleme adına yapılan tasfiye" sürecini değerlendirdik ve bu sürecin sakin ama dirençli İbn-i Hanbel tarafından nasıl göğüslendiğini inceledik. Bu hesaplaşmada Mutezilenin hür irade öğretisiyle kaderciliğin yeni türlerinin doğrudan karşı karşıya gelişini ele aldık. İbn-i Râvendî, Hivi ve Râzî'nin aklın önünde hiçbir engel tanımadıklarına şahit olduk. Ayrıca büyük gayretler sarf ederek Muhammed'e ait olduğuna inandığı ve Kur'an ile birlikte otorite ve hukukun tek meşru kaynağı hâline getirdiği hadisleri derlemek için ömrünü bu zahmetli işe vakfeden Buharî'yi gördük. İbn-i Sina'nın muhteşem ama sonunda başarı sağlayamayan epistemolojisi ve ilahiyatı için verdiği çabayla Birûni'nin sonu gelmez tartışmalardan kaçarak bilimsel çalışmalarına odaklandığını gözlemledik. Son olarak Ömer Hayyam'ın kulağa hoş gelen ama muammalarla dolu dogmaya karşı hürriyet ilan ettiği, fakat geniş bir kitlenin eline geçmesini engellediği şiirlerini gördük.

Bu insanlar, bu eserler, bu hayatlar ve bu insanların aldıkları kararlar olmaksızın Aydınlanma Çağı'nın yükseliş ve düşüşüne ilişkin yer verdiğimiz açıklamaların hiçbiri yapılamazdı. Hâl böyleyken, bu

yenilik çağının sonunu getirenlerin belli şahıslar ya da şahıs olup olmadığını sorgulamak gerekir. Bu noktada birçok isimden bahsedilebilir. Bunların başında Tuslu Selçuklu veziri Nizamülmülk gelir. Çünkü Nizamülmülk bu işi genel olarak Şia güçlerini, bilhassa da İsmailîleri yok etmek için mukaddes bir vazife addetmiştir. Her şey bir yana muhafazakâr ve gelenekçi Sünni İslam'ın sancaktarlığını yapmak için Selçuklu devletinin bütün imkânlarını seferber eden ve doğru düşünmeyi ve doğru düşünceleri aşılamak gayesiyle yeni bir tarzda eğitim kurumları kurdurup bunların bütün İslam âlemine yayılması için uğraş veren Nizamülmülk'tür.

Bununla birlikte hiperaktif, mücadeleci ve aynı zamanda derin bir düşünür olan filozof ve ilahiyatçı Gazalî olmasaydı Nizamülmülk'ü hatırlayıp hatırlamayacağımız tartışmaya açıktır. Gazalî'nin çeşitli alanlardaki başarılarının hem olumlu hem de olumsuz tarafları Orta Asya'daki Aydınlanma Çağı'nın yükseliş ve düşüşüyle doğrudan bağlantılıdır. Bir tarafta, *Tehafüt'ül Felasife* (Filozofların Tutarsızlığı) eserindeki müthiş ve tahrip edici saldırı bağımsız düşüncenin tamamıyla savunma pozisyonuna geçmesine sebep olmuştu. Üstelik bu durum asırlarca devam etmişti. Matematiğe ilerleme sağlayabileceği ve bilime sadece uygulamaya dönük işler yapabileceği sınırlı bir alan bıraktığı doğrudur. Ama öte yandan filozofları, evren bilimcileri, bilgi kuramcıları ve ilahiyatçıları marjinalleştirmeyi başarmıştı. Bu sebeple bu insanlar bir binanın bodrum katında oturanlar gibi olmuşlardı. Orta Asya'da on dokuzuncu asırda ortaya çıkan ve modern bilim ve eğitimi benimseyen *Cedid* reformcularına kadar eski araştırma ruhu canlanmayacaktı. Daha sonra yeni Sovyet idarecilerinin gerçek Müslüman reformistleri baskılamış veya öldürürmüş olması büyük talihsizliktir.

Ahmad Dallal bilimsel düşüncenin çöküşünü doğrudan doğruya tasavvufun yükselişine bağlamaktadır: "Şunu ifade etmeliyim ki bilimsel faaliyetlerdeki düşüş . . . genellikle kozmolojiye olan ilginin azalmasıyla açıklanmaktadır; bu defa geleneksel felsefî kozmolojinin yerini dinî/tasavvufî olan almıştı."[15] Değindiğimiz üzere Orta Asya kültüründe derin kökleri olan tasavvufun yükselişine sebep olan Gazalî değildi. Üstelik tasavvuf on ikinci ve on üçüncü asırların zor şartları altında gelişmişti. Fakat Gazalî kimsenin yapmadığı kadar tasavvufa İslam

15 Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History*, s. 154.

dâhilinde bir meşruiyet kazandırmış ve bilgi yolları arasında merkezî bir konum kazandırmıştı. Böylece akıl ve mantığın saf dışı edilmesine yardımcı olmuştu. İman hakkında yazdıklarına gayet yerinde bir şekilde insanın bu yönüne ilişkin ufuk açıcı keşifler olarak bakılmaktadır. Hatta bunların İslam kadar Hristiyanlık ve Museviliği de ilgilendirdiği düşünülmektedir. Ancak Gazalî ortaya net bir hiyerarşi koymuştu. Rasyonel zihin arka plandaydı ve mistik ilham ve gelenekle elde edilen bilgiye karşı çıkması mümkün değildi.

Bununla da kalmayan Gazalî karşı çıktığı herkesin baskı altına alınmasını istiyordu:

> Bahsettiğim insanların çoğu kabiliyetlerine ve başarılarına güvenmekteler. Zekâları sayesinde doğruyu yanlıştan ve hatalı tavsiyeleri emin bir rehberlikten ayırt edebileceklerini düşünüyorlar. İşte bu sebeple kapının kapatılıp halkın, bu yanlış düşünceli kimselerin kitaplarını okumaktan mümkün mertebe alıkonulması elzemdir . . . zira bunlar tehlikeli ve aldatıcıdır. Nasıl ki yüzme bilmeyen birisi kaygan kayalıklardan uzak durmalıdır, aynı şekilde insanlar da bu kitapları okumaktan uzak tutulmalıdırlar; nasıl bir çocuğun bir yılanı tutması engellenmelidir, aynı şekilde kulaklar böylesi sözlere kapatılmalıdırlar.[16]

Gazalî'ye meydan okumaya cüret edecek birinin ortaya çıkması için bir nesil beklemek gerekecekti. Batı'da Averroes adıyla bilinen, Müslüman İspanya'da kadılık yapmış filozof İbn-i Rüşd'ün kaleme aldığı cevaba değinmiştik. Hatalı bir şekilde *Tehafüt'ül Tehafüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) diye isimlendirilen bu metinde İbn-i Rüşd Farabi'den başlayarak o güne kadar gelen Orta Asya ilmini anlatıp Gazalî'nin saldırısına karşı akıl ve mantığı savunmuştu. Sonunda birkaç Müslümanı ikna edebilmişti. Kitabı genel olarak görmezden gelinmişti. İbranice tercümesinden Latinceye tercüme edilmesiyle sadece Avrupa'da ilgi görmüştü.

On yedinci asırda yaşamış olan İngiliz filozof John Locke da vahiyle gelmiş olan dini kabul etme ve aynı zamanda aklın özgürce kullanılabileceği bir alanı muhafaza etme konusunda benzer bir zorlukla karşılaşmıştı. "Aklın üstünde" bir idrak alanı olduğunu kabul ederek ve ardından

16 Algazali, "Deliverance from Error," s. 273–74.

da bu alanı bilim ve felsefe de dâhil olmak üzere toplumsal ve iktisadî hayatın tamamına bırakılmış olan geniş bir bölgeye taşıyarak bu zorluğun üstesinden ustalıkla gelmişti. Gazalî'nin akla yaptığı saldırının acımasızlığı ve birçok takipçisinin harareti Orta Asya ve İslam âlemindeki filozof ve bilim adamlarına bu yolu kapatmıştı. Diğer taraftaysa inancın ve geleneğin muhafızları Yunan düşüncesinin ve diğer yabancı fikirlerin hatalarından arındırılmış tamamıyla İslamî bir bilim tarzı ortaya koymak için kolları sıvamışlardı.[17] Bu sırada İslam hukukunun hayatın daha fazla alanını düzenlemeye başlamasıyla katı bir kanunculuk (*legalism*) entelektüel alan üstünde hâkimiyet kurmuş ve yenilik iğrenilen bir söze dönüşmüştü.[18] Orta Asya'daki Aydınlanma Çağı'nın çöküşünün boyutu cevabı bulunmamış soruların sayısına ve entelektüellerin bu cevapları bulma konusundaki isteklilikIerine bakılarak anlaşılabilir.

Daha da kötüsü, bölgedeki devletler, Gazalî'nin mistik hakikat ve ilham kavramını benimseyip, sonraki asırlarda olacağı üzere, gittikçe genişleyen ve çok kısıtlayıcı olan bir İslam anlayışıyla bu kavramı birleştirince özgür düşünceyi bastırmak için gerekli mekanizma tamamlanmıştı. Dinî kurum resmiyette devletten bağımsız olduğu için sonuç katı bir teokrasi değildi. Yine, Katolik Kilisesi'nden farklı olarak İslam'da herkesin kulak verdiği bir otorite yoktu. Bu otoritenin dediklerini tatbik edecek bir bürokrasi de bulunmamaktaydı. Buna rağmen Şeriat'ın medenî ve dinî hayatın hemen her alanını kapsamaya başlaması bölge devletlerini kendi yapılarıyla çelişmesine rağmen birer teokrasiye dönüştürmüştü. Bu devletler bilim, felsefe ve mantığın iddiaları üzerindeki yegâne hakem konumundaki İslam hukukunun uygulanması için bütün güçlerini kullanmaktalardı. Bu ikna edici tez ilk olarak Fransız Arabist Ernest Renan (1823-1892) tarafından Collège de France'daki derslerinde sistemli hâle getirilmiş, Rus tarihçi Bartold tarafından 1902'de geliştirilmiş ve son olarak Yeni Zelandalı araştırmacı John Joseph Saunders tarafından öne çıkartılmıştı.[19]

---

17 Savage-Smith, "Medicine," s. 927.

18 Golden, *Central Asia in World History*, s. 115.

19 Ernest Renan, *An Essay on the Age and Antiquity of the Book of Nabithean Agriculture, to Which Is Appended a Lecture on "The Position of the Shemitic Nations in the History of Civilization"* (Londra, 1863), s. 131 vd.; Bartold, "Teokraticheskaia ideia i svetskaia vlast v musulmanskom gosudarstve," *Otchet S. Peterburgskogo Universiteta za 1902 god.* (St. Petersburg, 1903), s. 1–26; ve J. J. Saunders, "The

Halifeliğin kuruluşundan itibaren Müslümanlar maddî ve manevî alanların ayrılamaz olduğunu varsaymışlardı. Özellikle Abbasilerin ilk döneminden başlayarak zaman içinde bu düşünce yıpranmıştı. Fakat daha sonra, keskin bir çelişki örneği olarak, Halife Memûn lâdinî iktidarını kullanarak rasyonalizmi benimsemeyen muhafazakârları ve gelenekçileri tasfiye ettiğinde din ve devleti yeniden birleştirmiş oluyordu. Memûn kısa vadede başarılı olmuştu ama bu hesaplaşma Orta Asya'da iktidarı ele geçirecek olan muhalefeti kamçılamıştı. İbn-i Hanbel'in Halife Memûn'a karşı sergilediği kahramanca tavırla Gazalî'nin İbn-i Sina ve diğer akılcılara yaptığı saldırılar arasında doğrudan bir bağ vardı.[20]

Cesur soruların sayısı azaldıkça, bir zamanlar irtibat kurmanın ve en son araştırmaların yaygınlık kazanması için güçlü bir aracı olan Arapça büyük ölçüde dinî bir rolün içine sıkışmak zorunda kalmıştı. Timur hanedanlığının üç büyük halefi olan Hindistan'da Babürlü, İran'da Safevî ve Türkiye'de Osmanlı imparatorluklarına matbaanın geç geldiğine değinmiştik. Artık Arapça bilenler mollalar ve din âlimleriydi ama bölgeyle dünyanın en dinamik toplumları arasında bağ oluşturmak üzere Arapçanın yerini alacak bir *lingua franca* ortaya çıkmamıştı. Aynı şekilde farklı kültürlerin içine dalmaya, dillerini öğrenmeye ve ilimlerinden istifade etmeye meraklı yeni Birûniler de yetişmemişti.

Ölümcül Zamanlama

Orta Asya'nın Aydınlanma Çağı hikâyesi M.Ö. beşinci asırda başlamış, M.S. on ikinci asırda zirveye ulaşmıştı. Gazalî 1111'de ve Ömer Hayyam da 1131'de ölmüştü. Bu dönemden itibaren bölgenin tamamı entelektüel olarak gerilemeye başlamıştı. Harezm şahları dönemindeyse iktisadî gerileme henüz yoktu. Ayrıca Moğolların sebep olacağı kriz başlamıştı. Son olarak Timur hanedanlığı idaresinde kısa bir canlanma dönemi yaşanacaktı.

Aynı dönemde Batı Avrupa ise çok farklı bir tablo sunmaktadır. En dip noktadan başlayan nüfus artışının yanı sıra ziraî genişleme ve ilerlemeyle birlikte kentlerde gelişmeler vardı. Bizans ekonomisinin

---

Problem of Islamic Decline and Decadence," içn. *Muslims and Mongols: Essays on Medieval Asia*, ed. G. W. Rice (Canterbury, 1977), s. 99–127.

20 Ira M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," *International Journal of Near East Studies* 6, 4 (Ekim 1975), s. 363–85.

yaptığı son çıkışla İtalyan kentleri zenginleşmiş ve Avrupa'nın birçok yerinde bir ticaret devrimi başlamıştı. İtalya'da bu durum sivil hayatı düzenlemek üzere yeni halk meclisleri ve resmî kurumlar kurulmasını gerektirmişti. İtalya'da başlayarak Fransa'ya doğru yayılan bu durum sonucunda Roma hukuku gözden geçirilmişti. Araştırmacılar da önceki dönemlerde Orta Asyalıların Aristo, Platon, Öklid ve Batlamyus'un metinlerini değerlendirirken sahip olduğuna benzer bir şevkle uzun zaman önce unutulmuş olan metinlere dalmışlardı. Kısa süre içinde Bologna ve diğer yerlerdeki hukuk okulları kabiliyetli öğrencileri bir araya getirerek zaman içinde Avrupa hukukunu dönüştürmüştü. Anglo-Sakson hukuk sistemi de (*common law*) bu dönemde sistemli hâle getirilmişti.

Tüm bunlar hesaba katıldığında on ikinci asır gibi geç bir tarihte bile Avrupa'nın, zengin entelektüel kaynaklara sahip olan Orta Asya'daki büyük ve sofistike kentlerle boy ölçüşemeyeceği muhakkaktır. Gazalî'nin eserlerinin hem Arap hem de Avrupalılar üzerinde büyük tesir bırakmış olması, 1111'de ölmesinden itibaren Orta Asya'nın entelektüel manada hâlâ Avrupa'nın ve Arap dünyasının çoğunun önünde olduğunun açık bir göstergesidir. Fakat Avrupa ve Orta Asya farklı istikametlere doğru yol almaktalardı. Orta Asya'da Moğol istilâsı olmamış olsaydı bile iki kıtanın gelişimlerinin 1300 yılı itibariyle eşitlenmiş gibi durmaktadır. Bu tarihten sonra muhtemelen Avrupa öne geçmişti. Timur'un haleflerinin dönemlerinde bir canlanma vardı ama siyasî olarak sürdürülemeyen ve entelektüel olarak da tek taraflı olan bu süreç hanedanlık içi kavgayı artırmış ve çöküşü hızlandırmıştı. Bir diğer ifadeyle hem ilim hem de iktisat alanlarında Orta Asya'nın liderliğinin sonunun başlangıcı on ikinci asra kadar gitmektedir. Daha uzun perspektifte zamanlama önemlidir.

İzaha Lüzum Var Mı?

Orta Asya'daki Aydınlanma Çağı'nın çöküşüyle ilgili farkı teori ve hipotezleri inceledikten sonra şimdi bir adım geri durup daha büyük bir soru sorma vakti: bu çöküşün izah edilmesi gerçekten gerekli mi? İncelememizin sebep arıyor olmasının arkasında şu varsayım vardır; eğer faktörlerden biri ya da bir diğeri etkili olmasaydı, düşünce akımı devam ederdi. Oysa düşüncenin, araştırmanın ve yeniliğin yoğun olduğu bu dönem dört asırdan fazla sürmüştü. Şayet Arap istilâsından önceki asırlara ilişkin daha fazla bilgi intikal etmiş olsaydı bu üretken dönemi

daha da geriye götürebilirdik. Bu olmadan bile Aydınlanma Çağı Perikles Atinası'ndan beş kat, kütüphanesinin kurulmasından yok oluşuna kadar bir ilim merkezi olarak İskenderiye'nin bütün tarihinden bir asır daha fazla sürmüştü. Ömrü Roma Cumhuriyeti'nin yaşam süresinden biraz daha az olmuştu. Çin'deki Ming hanedanlığından daha uzun yaşamıştı. Han hanedanlığı ile var olma süresi aynıydı. Tokugawa hanedanlığı tarafından kurulmasından günümüze kadar Japon tarihi kadar uzun sürmüştü. Shakespeare'in döneminden bugüne kadarki İngiliz tarihi kadar devam etmişti.

Araştırma ve yenilik tutkusunun bitmiş ya da üretken enerjilerin sönmüş olmasının sebeplerinden bahsetmek çekici olabilir ama nasıl ki iyice ihtiyarlamış birinin ölüm sebebinin üzerinde pek durmadığımız gibi bu dikkat çekici dönemin bitişinin sebebini de illa ki bulmak zorunda değiliz. Elbette bölgenin tamamının Aydınlanma Çağı'nın bitişinden bugünlere kadar neden geri kaldığı sorusu hayatî bir önem taşımaktadır ama bu sorunun cevabının içinde entelektüel çöküşte rol oynayanların haricinde birçok faktör vardır. Bu cevap için bir başka kitap yazılması gerekir.

Daha alakalı ve daha öncelikli bir soruysa Aydınlanma Çağı'nın bölgenin günümüzdeki vaziyetine ilişkin olanıdır. Orta Asya'nın yeni devletleri egemenliklerinin sürdürülebilirliğini kanıtlamışlardır. Farklı oranlarda olsa da refah artmaktadır. Bölgenin her noktasında gayet iyi eğitim almış olan gençler bulunmaktadır. Bu eğitim sayesinde hem daha geniş bir dünyanın düşünceleri ve alışkanlıklarıyla hem de kendi ihmal edilmiş entelektüel ve kültürel miraslarıyla tanışmışlardır. Atalarının birçok araştırma alanında dünyaya öncülük ettikleri Aydınlanma Çağı kendi kültürleriyle tanışmalarında merkezde olan dönemdir. Bu destansı çağ gelip geçmiş olabilir ama bugün gençler tarafından yeniden keşfedildiğine dair belirtiler vardır. Her zaman olduğu gibi eski alışkanlıklar ve beklentiler canlandıkça gözler daha ilerideki ufuklara çevrilmektedir.

Bazılarının marjinal ve geri kalmış olarak görmekte ısrar ettikleri bir bölgenin birkaç asır boyunca siyaset ve iktisat dünyasının ana ekseni ve Avrasya'da bilim, felsefe ve entelektüel hayatın merkezi olduğu gerçeği üzerine kafa yormak dünyanın geri kalanının, Doğu'nun ve Batı'nın faydasınadır. Bu durumda bu muhteşem kültür hareketinin ve fikirlerin nasıl ortaya çıkıp varlığını sürdürdüğüne dikkat kesilmek neden yok olduğu gibi dar bir konuya eğilmekten daha akıllıca değil midir?

İNDEKS



Not: Kitap isimleri italik yazılmıştır.

C

U-Ü

S. FREDERICK STARR

KAYIP AYDINLANMA



ORTA ASYA'NIN DÜŞÜNCE, KÜLTÜR VE SİYASİ TARİHİNE BAMBAŞKA BİR BAKIŞ...

Görsellerle zenginleştirilmiş bu sürükleyici kitap Orta Asya'nın orta çağdaki karanlıkta kalmış olan Aydınlanma Çağı'nı tarihi sıralamaya sadık kalarak ama kuru bir anlatımdan çıkartarak ortaya koyuyor. Dönemin en büyük zihinlerinin maceralı hayatları, büyüleyici başarıları ve modern dünyanın oluşumunu nasıl hazırladıklarını açık bir dille anlatan eser, olup biteni sebep-sonuç dairesi içinde okura sunarak zihinlerdeki sorulara cevap veriyor. Kitaba konu olan neredeyse tüm isimlerin Arapça yazmış olmasından ötürü Arap oldukları yönündeki yanılgıyı bertaraf eden kitap bugün Kazakistan'dan Afganistan'a ve Sincan'a kadar uzanan Orta Asya'da Türkî ve İranî halkların nasıl büyük medeniyetler inşa ettiklerini gözler önüne seriyor.

Kayıp Aydınlanma 800 ilâ 1200 seneleri arasında en büyük ve gelişmiş kentlere, en zarif sanata ve hemen her alanda en ileri bilgi ve teknolojiye sahip olan Orta Asya'nın dünya ticaretini ve ekonomisini nasıl yönlendirdiğini anlatıyor. Orta Asyalılar gökbilimi, matematik, jeoloji, tıp, kimya, musiki, sosyal bilimler, felsefe ve ilahiyat başta olmak üzere hemen her alanda başarı elde etmişlerdi. Cebire ismini veren, hayal edilemeyecek bir isabetlilik ile dünyanın çevresini hesaplayan, daha sonra Avrupa'da tıbbın temelini oluşturacak eserler veren ve dünya üzerindeki en muhteşem şiirlerin birçoğunu yazan Orta Asyalılardı. Hatta Birûni keşfinden beş asır önce Amerika kıtasının varlığını öngörmüştü. Tarihte aynı mekân ve zamanda bu kadar çok bilim adamının bir arada olduğu başka bir dönem pek yoktur. Yazdıkları Thomas Aquinas'ın döneminden bilimsel devrime kadar Avrupa'yı derinden etkilemişti. Aynı şekilde Asya'nın büyük bir kısmı ile Hindistan'da da büyük bir tesir bırakmıştı.

"Kayıp Aydınlanma" tarihin unutulmuş bir devrinin izini sürmekte, Asya'nın Aydınlanma Çağı'nın yükselişini anlatmakta ve neden sona erdiğine ilişkin farklı teorileri değerlendirmektedir. Geniş bir kaynak ve arşiv yelpazesinden istifade edilerek yazılan kitap akıcı üslubundan dolayı herkese hitap etmektedir.







₺60,00
KDV'den muaftır.
kronikkitap.com kronikkitap
ISBN: 978-605-7635-01-3
9 786057 635013